

موسس  
جہیر قیس

# علم الاجتماع

عند ما كرس الشاب

ترجمة

دكتور صلاح مخيمر

عبد مينايل رزق



جورج جيرفيتش

# علم الاجتماع عند ماركس الشاب

ترجمة

عبد مغيث رزق

أستاذ علم النفس  
بكلية المعلمين بالقاهرة

دكتور صلاح محير

أستاذ علم النفس  
بكلية المعلمين بالقاهرة

١٩٦٤

الناشر

مكتبة الأنجلو المصرية

١٦٥ شارع محمد علي فريد بالقاهرة

George GURVITCH

La Vocation Actuelle de la Sociologie

ChX, La Sociologie du Jeune Marx,

P.U.F., Paris, 1950.

دار الطحاوي للطباعة  
شايخ الجليلي - مكتبة الأرمين

## مقدمة الترجمة

«... ذلك أن سان سيمون ، وهذا أمر يعلم على الشك ، إنما كان أولاً وقبل كل شيء عالم اجتماع . وكما أوضح دور كايم بحق : « إنما إلى سان سيمون ينبغي في عدالة أى فنسب الشرف الذى ينسب فى العادة إلى كونت ، شرف إقامة علم جديد : علم الاجتماع » ، ( ص ٢٣ - ٢٤ ) .

« إنه ماركس من ناحية ، وبرودون من ناحية أخرى ، إنما هما اللذان يتكشفاً هاهنا المتابعين الحقيقين لعلم الاجتماع السانسيمنى ، فلقد درسنا المجتمع فى حركته ، من حيث هو نشاط جمعى حتى أبداً ؛ ومن ثم يكون المجتمع كلا محايثاً وليس متغالياً بالنسبة إلى المسهمين فيه » ( ص ٢٣ ) .

يقول ماركس فى خطابه إلى بيزلى ( ١٨٧١ ) : « إني اتخذ موقفاً عادياً من الآلاف إلى الياه ضد المذهب الكونتى . وفكرتى عن كونت كرجل علم لاتنطوى على تقدير يذكر » ، ( ص ٤٥ ) .

« إن على علم الاجتماع ، في رأى ماركس ، أن  
يضطلع برسالة قوامها إثبات الطابع الإنساني  
والاجتماعي لعلوم الطبيعة ، وفي نفس الوقت إثبات  
الطابع الطبيعي لعلوم الإنسان . فعلم الاجتماع هو  
حلقة الوصل ما بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ،  
من حيث أنه يثبت - بوجوده ذاته - الطابع المصطنع  
للفصل بينهما ، ( ص ٤٠ ) .

« وما يزيد على ذلك في أهميته عند ماركس  
الشاب هو التخلص من التعارض الزائف ما بين  
الفرد والمجتمع . « فبنفس الطريقة التي بها ينتج  
المجتمع الفرد من حيث هو فرد ، فإن المجتمع نفسه  
ينتجه الفرد ، ، ( ص ٤١ ) .

« فالوعى ، شأنه شأن الأعمال الروحية ، إنما هو جانب من قوى الإنتاج ، وذلك حين ننظر إلى مصطلح قوى الإنتاج فى معناه الواسع ، (ص ٥٤) .

« إن أعظم قوة إنتاجية بين جميع أدوات الإنتاج إنما هى الطبقة الثورية ذاتها ، . . . » إن الطبقة بما لها من مطامح ووعى طبقى بذاتها كطابفة ومثل عليها إنما تدخل كعنصر من العناصر المكونة فى جملة قوى الإنتاج ، (ص ٥٦) .

\* \* \*

ما تزال كثرة من الجامعات حتى اليوم تتلصقا متخلفة وراء ركب الدراسات السيوسولوجية الحديثة . كل شيء يبدو وكأن العلم الذى بدأ فى ظنها عند اوجوست كونت قد بلغ ذروته عند دوركايم ثم توقف عن المسير ، والتقدم . لقد كانت علوم الإنسان إلى عهد قريب ، ومن بينها علم الاجتماع وعلم النفس ، تتخذ من العلم الطبيعى الرياضى أنموذجها ومثلها الأعلى ، ومن ثم كان عليها أن تفهم

الموضوعية مرادفة للشيئية chosisme وإن : تعتبر التحليل الذي يفتت الظاهرة ، إلى عناصرها الأولية المكونة ، المنهج العلمى الوحيد .

ومن هنا أيضاً فلم يكن غريباً أن نجد أوجوست كونت يتخير لعلم اجتماعه - ضمن الحقيقة الاجتماعية - موضوعا قوامه « أشياء » ، قوامه هذه القشرة التى يبدت ، وهذه الأنظمة الاجتماعية التى جمدت وبردت ، وهذه المنظمات والمؤسسات والتقاليد التى تصلبت ، أما الجوانب الدينامية من الحقيقة الاجتماعية فقد كان عليه أن يرفضها بحسبانها غير علمية ، تماماً كما فعل واطسون إزاء الظواهر الشعورية فى مجال الحقيقة النفسية .

ولعل لاجاش قد وفق فى تشخيصه لهذا الموقف حين .  
رمى الواحد والآخر بأنه استعار من علوم الفيزياء منهجها ، وراح كل منهما ضمن مجال دراساته ، يبحث للمنهج المستعار عن موضوع يناسبه . بينما كان حرياً بالواحد والآخر أن يبحث للموضوع عن منهج يناسبه .

وبرزت فى أفق الفكر ، وفوق مسرح الدراسات الإنسانية



نظرات جديدة خصبة ، تدور حول مفاهيم الوحدة الكلية والصراع الدينامي للقوى ، والإحالة المتبادلة ، والعلية الشبكية . كانت إرهابات الفلسفة الظاهريانية . وطلائع النظرات الجشطولتية ، والتحليل النفسي ، وكانت من ناحية أخرى نظرات سان سيمون وماركس وبرودون . ولم تكن تلك الإرهابات والطلائع غير تعبير عن تحول عام في مجال الفكر البشري شمل علوم الطبيعة وعلوم الإنسان جميعاً

ولم تلبث الإرهابات الباكورة والطلائع الرائدة حتى استحوالت تيارات جارفة وصروحاً راسخة وطيدة ففتحت للموضوعية آفاقاً جديدة فسيحة ، وتركزت الاهتمامات في الجوانب الدينامية من الحقيقة الإنسانية والطبيعية على السواء

ففي مجال الحقيقة الإنسانية انحصرت الباكورة الواطسوية مخيلة السبيل أمام مفاهيم الوحدة الكلية ، والانتظام البيوي ، والصراعات الدينامية

كما أخذت الكونية في التفقر أمام النظريات الاجتماعية الحديثة عند الكثيرين من أمثال خيرفيتش ومورينو

## ( ح )

وغيرهم من تخطوا الخصومة التقليدية ما بين الفرد والمجتمع ،  
واتخذوا من الأوجه الدينامية للحقيقة الاجتماعية بؤرة  
اهتماماتهم ومحور دراساتهم .

وهكذا لم يكن غريباً أن تجد الدينامية التي برزت عند  
سان سيمون ، وتفتحت عند ماركس ، أن تجد امتدادها  
الطبيعي واسترسالها في أحدث النظرات التي انتهى إليها علم  
الاجتماع المعاصر .

ولعل هذا هو الذى دفع جورج جيرفيتش في الرسالة  
الحالية لعلم الاجتماع ، إلى أن يختم مؤلفه بدراسة مستفيضة  
عميقة عن « علم الاجتماع عند ماركس الشاب » . ولقد  
وجدنا في هذه الدراسة من الجدة والأصالة ما حملنا على أن  
نسارع بنقلها إلى المكتبة العربية .

فليس أوجست كونت هو المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع  
الحديث ، وإنما هو سان سيمون . وليس ماركس الحق هو  
هذه اللوحة التي تقدمها لنا الماركسية التقليدية ، وإنما هو  
ماركس الشاب ، هذا الذى ظلت مؤلفات شبابه في طي  
النسيان قرابة قرن كامل .

( ط )

إن ماركس الشاب هو ماركس الحق ، هو عالم الاجتماع ،  
الذى قال عنه جيرفيتش : « نستطيع ولا شك أن نختلف  
(مع ماركس) في تفسير طبقات الأعماق (للحقيقة الاجتماعية) ،  
هذه البنيات التحتية العديدة . كما نستطيع أن نستعين بطرائق  
مختلفة للكشف عنها . ولكن ينبغي مع ذلك أن نعرف  
بأن ماركس الشاب قد هدانا ، من هذه الزاوية ، إلى  
الطريق » .

صلاح نجيم      عبده ميخائيل رزق

القاهرة في أول مايو ١٩٦٤



## محتويات الكتاب

صفحة

ج	مقدمة الترجمة
	النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب
٣	تمهيد
	١ - المصادر التاريخية للنظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب .
٧	(١) هل كان ماركس في وقت ما مجليا ؟
٧	(ب) هل أخذ ماركس عن سان سيمون وبرودون ؟
١٤	٢ - الحقيقة الاجتماعية عند ماركس الشاب
٣٧	(١) تفسير الحقيقة الاجتماعية في كتاب « الاقتصاد السياسي والفلسفة » (١٨٤٣ - ١٨٤٤)
٣٧	(ب) الحقيقة الاجتماعية ودينامية التغير في « الأيديولوجية الألمانية » (١٨٤٥ - ١٨٤٦) .
٥١	٣ - أوجه الصلة ما بين الصورة الأولى لعلم الاجتماع عند ماركس والصورة المتأخرة لفكره .
٧٥	خاتمة
٨٥	المراجع
٩٣	



## الجزء الأول

النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب

تدحض الماركسية التقليدية





## النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب<sup>(١)</sup>

« إن أسلوب العمل المشترك  
هو نفسه قوة من قوى الإنتاج » .

( ماركس في الأيديولوجية  
الألمانية، جزء أول، الأعمال مجلد ٦  
ص ١٦٧ — الترجمة الفرنسية  
لمولينور )

لقد كان للجهود المتآزرة لريازانوف ولاندزهوت وماير  
الفضل في تجميع ونشر سلسلة من مخطوطات كارل ماركس  
التي تقع ما بين عامي ١٨٤١ و ١٨٤٦ من حياته . لقد تم ذلك  
منذ وقت جد قريب ، وهذه الكتابات الهامة هي :

١ — نقد فلسفة الدولة عند هيجل ( نشرت ترجمته  
الفرنسية عام ١٩٣٢ ) .

٢ — الاقتصاد السياسي والفلسفة ، كتبه في باريس  
بالألمانية عام ١٨٤٣ — ١٨٤٤ ( نشرت ترجمته الفرنسية  
عام ١٩٣٧ ) .

---

( ١ ) المراجع ، جورج جيرفيتش ، الرسالة الحالية لم  
الاجتماع ، الفصل العاشر ، باريس ١٩٥٠ ( المترجمان ) .

٣ — الإيديولوجية الألمانية . كتب بالألمانية في بروكسل ١٨٤٥ — ١٨٤٦ ، ترجمه موليتور ونشرت ترجمته الفرنسية ما بين عامي ١٩٣٧ و ١٩٤٧ .

هذه الكتب لا تقتصر أهميتها فحسب على مجرد إلقاء الضوء الساطع على التكوين الفكري عند ماركس ، وإنما تنحصر أهميتها على الأخص في أنها تضيء لنا بشكل جديد تماماً أفكار ماركس في الوقت الذي كان يجاهد فيه لإقامة صرح مذهبه المعروف إما باسم « المادية الاقتصادية » ، وإما باسم « المادية التاريخية » ، وإما أخيراً ، وعلى وجه التفضيل ، باسم « المادية الجدلية » ، (١) ، (٢) .

(١) إن المؤلفين الرئيسيين لماركس الشاب الذين كانوا معروفين قبل هذا الكشف الجديث إنما كانوا :

١ — العائلة المقدسة ( ١٨٤٤ ) .

٢ — ديمتريطس وايغور .

ومن بين مؤلفات الشاب الأخرى ، والتي تعد هامة ، لا نجد غير رسالتين صغيرتين :

٣ — إسهام في نقد فلسفة القانون عند هيجل ( ١٨٤٤ ) .

٤ — المسألة اليهودية ( ١٨٤٤ ) .

(٢) أظن فيما على معنى الجدلية والمادية التاريخية والمادية =

فإذا ما قارنا مضمون هذه المؤلفات الثلاثة بالمقدمة الشهيرة لكتابه « نقد الاقتصاد السياسي » ( ١٨٥٩ ) ، Critique de l'Economie politique والتي يشير فيها إلى تلك المؤلفات <sup>(١)</sup> ، فإننا ندهش من التغير الذي طرأ في تلك الفترة ، إن لم يكن في أفكار ماركس ذاتها ، فعلى الأقل في أساليب تعبيره ؛ فواطن الاهتمام قد تبدلت . إننا عندما نقارن النصوص ، فإننا لا نستطيع إلا أن نتساءل ما إن كان ثراء الأفكار ونضارة النظرات عن الحقيقة الاجتماعية ، مما يبرز في كل صفحة من كتب الشباب لم يعثره بعد ذلك شيء من الهبوط إلى المرتبة الثانية ، إن لم يكن شيء من الضياع — وإذن ما عناء أن يكون السبب ؟

---

لجدلية مما يقدم صورة عن فكر ماركس الكهل ، وهي الصورة التقليدية الشائعة عن ماركس ، بحسبانها الصورة الوحيدة ( المترجمان ) .

( ١ ) كتب ماركس : « عندما قدم انجلز ليقيم هو الآخر في بروكسل في ربيع عام ١٨٤٥ قررنا أن نفترك في إصدار كتاب نحدد فيه الاختلافات التي كانت قائمة ما بين أفكارنا وبين التصور الإيديولوجي للفلسفة الألمانية . وكان المخطوط قد بقي وقتاً طويلاً عند ناشره في وستفاليا حين بلغنا أن تغييراً في الظروف قد طرأ مما يحول دون النشر . عندها أرسلنا الكتاب عن طيب خاطر إلى النقد القارض للقرآن ، بعد أن كنا قد بلغنا إلى هدتنا الرئيسي : فقد غدت الأمور واضحة في أذهاننا » .

وعلى أية حال ، فإننا نشعر أن كتاب « الاقتصاد  
السياسى والفلسفة » ، وكتاب « الإيديولوجية الألمانية » ،  
ما تزال نصوصهما مغفلة تقريباً ، وذلك فيما يتصل بمضمونهما  
السوسيولوجى الخالص ، بينما يضم هذان الكتابان فى الحقيقة  
أعظم إسهام من جانب ماركس فى علم الاجتماع ؛ ومن هنا  
فهما يجب أن يضعنا نهاية لعدائية بعض الماركسيين تجاه علم  
الاجتماع ، إذ يخفضونه إلى التاريخ أو إلى مناهجه فى التفسير .

ولقد وجدت فى مناسبة العيد المئوى للبيان الشيوعى  
( ١٨٤٨ ) ، هذا المؤلف الشهير الذى بلغ اليوم من قوة  
التأثير وفيض الحيوية أكثر من أى وقت مضى ، فرصة طيبة  
لأضطلع بفحص موضوعى دقيق أحده مدى إسهام ماركس  
فى علم الاجتماع المعاصر . وليس من شك فى أن لب هذا  
الإسهام هو النظرة الاجتماعية عند ماركس الشاب ، وهى  
النظرة التى تتكشف لنا أكثر ثراء ، وأكثر خصوصية ،  
وأكثر إرهافاً ، وأكثر عصرية بالقياس إلى كل التصورات  
النهائية عند المفكر الكهل ، وخاصة بالقياس إلى تصورات  
الماركسيين على اختلاف شيعهم .

## المصادر التاريخية للنظرة الاجتماعية

### عند ماركس الشاب

#### (١) هل كان ماركس في وقت ما هجلياً ؟

« بقدر ما يمكن القول ، بمعنى ما ، أن الفلسفة الهيجلية هي عنصر من العناصر المكونة لماركس ، فكذلك يمكن القول بأن ماركس منذ اتصاله الأول بهيجل لم يكن هجلياً قط . »  
 بهذه الكلمات قام لاندز هوت وماير ، كناشريين ، بتقديم كتاب « نقد فلسفة الدولة عند هيجل » ، الذي كتب في عام ١٨٤٢ ونشر عام ١٩٣٢ ، إلى القراء . ( مجلد ٤ ص ١٦ - ١٧ من المقدمة ) . وماركس في تحليله - فقرة فقرة - لفقرات هيجل المخصصة للدولة في كتاب « فلسفة القانون عند هيجل » ، إنما يتهمة « بالتصوف » ، و « التلاعب العمدي » ( ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤٣ ) و « السفسطة » ( ص ٤٦ ) ، و « عدم المعقولية » و « السخف » ( ص ٤٩ ، ٢٤٣ ) ، و « التناقض » ( ص ١٥٣ إلخ ) ، و « اللامنطقية الغافلة ... المثيرة

للاشمئزاز ، ( ص ٢٥٣ - ٢٥٤ ) . وتلخيصا لنقده في كلمات قليلة ، يقول ماركس إن هيجل ينظر إلى الأمور نظرة سهلة ، وذلك لأنه يضع الدولة المجردة ، المثالية ، العقلية ، والمتسمة فوق ذلك بمخصائص صوفية ، في معارضة المجتمع البورجوازي التاريخي ؛ ويرى هيجل في تكامل هذا المجتمع البوارجوازي التاريخي ضمن الدولة - التي يتصورها تجسيدا ، لحقيقة الفكرة الأخلاقية ، - الحل لجميع المشكلات . ولكنة في الواقع لا ينجح حتى في أن يكون منطقيا مع نفسه : فهو ينزل منزلة المثل الأعلى ويضع موضع السمو موقفا تاريخيا بعينه . « إن هيجل لا يفتأ يسقط من روحيته السياسية إلى أغلظ أشكال المادية ، ( ص ٢١٥ ) ، وفي ذلك ما يؤيد الملاحظة التي مؤداها أن «الروحية المجردة هي مادية مجردة ؛ والمادية المجردة هي الروحية المجردة للمادة ، ( ص ١٨٣ ) .

هذا إلى أن فلسفة هيجل في رأى ماركس لاتقف على قدمها ، وذلك لأن ثمة « عند هيجل ثلاثة عناصر : الجوهر الاسينوزي ، والشعور الفيختي ، والوحدة الهجلية منهما ، وهي وحدة بالضرورة متناقضة في ذاتها : تلك هي الروح المطابقة ، ( ص ٧٠ ) . « ففي رأى هيجل أن أى شكل من

أشكال المسخ للكائن البشرى ليس أذن غير مجرد مسخ  
الشعور بالذات . أن هجل لا يعرف إلا ، تجريد  
الإنسان ، ، إنه لا يعرف ، الإنسان الحقيقى ، ( ص ٧٤ ،  
٧٦ ، ٧٨ ) ، الكائن الذى يحس ، الكائن الذى يتألم ، الكائن  
المشوب ، ( ص ٧٨ ) ، الكائن الاجتماعى . إن هجل يلاشى  
الإنسان العيانى فى المعرفة الخاصة بالإنسان ، كما يلاشى الدين .  
الواقعى ، والدولة الواقعية ، والطبيعية الواقعية ، فى موضوعات  
المعرفة ( ص ٨٥ ) . ومن ثم فإن هجل ، ينتهى إلى أكثر  
الفلسفات رجعية . فهذه الفلسفة تتوهم أنها انتصرت على  
العالم الموضوعى ، الواقعى ، المحسوس ، منذ أن حولته إلى  
بجرد كيان مثالى ... ، واطعة هنا المعرفة فى مكان الإنسان ،  
( العائلة المقدسة مجلد ٣ ص ٩١ ) .

وأخير فبحسب رأى هجل ، تبدو واقعية الفكرة  
الاخلاقية بمثابة دين الملكية الخاصة ، ( ص ٢١١ ) ، وذلك  
لأن الدولة ، بعدما يتكامل ضمنها المجتمع المدنى ، تحتل طرساتها  
عند هجل مع رسالة الدولة البورجوازية ، والتى تنحصر فى  
الحفاظ على المجتمع المدنى ، على نحو ما هو عليه فى حالته  
الذراتية . وهذا التصور الذراتى يظهر عنده أيضا فى الدولة .

السياسية ، وذلك على وجه الدقة لأن هذه الدولة هي تجريد..  
المجتمع المدني ، ( ص ١٦٥ ) . « وعليه فإن ما يبقى الذرات  
متحدة في المجتمع البورجوازي ليس هو الدولة ، وإنما  
هو أن هذه الذرات ليست بذرات إلا في تصورهم ، وفي سماء  
خيالهم ... إن الخرافة السياسية هي وحدها التي تجترى في  
أيامنا على أن تتصور أن الحياة البورجوازية تسندها الدولة ،  
بينما الواقع عكس ذلك ؛ فالحياة البورجوازية هي التي تسند  
الدولة ، ( العائلة المقدسة جزء ١ مجلد ٢ ص ٢١٦ ) .

إنه بوساطة « التنظيم البيروقراطي لاتحادات  
المنتجين » ، إنما يتم الحفاظ على « دين الملكية الخاصة »  
والذرية الاجتماعية . « إن اتحادات المنتجين Corporations هي  
التجسيد المادى للبيروقراطية ، والبيروقراطية هي التجريد  
الروحى لاتحادات المنتجين . إن اتحاد المنتجين هو بيروقراطية  
المجتمع المدني ، والبيروقراطية هي التجسيد المادى - في  
صورة اتحاد المنتجين - للدولة ، ( مرجع ١ مجلد ٤ ص ٩٩ ) (١) .  
إن الدولة المجردة والمثالية عند هجل تتكشف ها هنا ، ليس  
فحسب مجرد دولة بورجوازية ، بل دولة بروسية ملكية  
مستبدة . « أن الدولة في وظائفها العليا تستحيل حيوانية . إن

---

(١) أنظر المراجع في نهاية هذه الترجمة ( المترجم )



الطبيعة ننتقم من هجل من الاحتقار الذى ابداه نحوها ،  
(مرجع ١ ص ٢١٦) . وهكذا فإن نظرية هجل فى الدولة  
هى فى نفس الوقت تأليهية للدولة وتأليهية للفرد *étatiste et individualiste* ، إذ تطابق ما بين المجتمع المدنى وحاصل  
جمع الإيرادات الفردية ، وتلجأ إلى الدولة بجهروتها للحفاظ  
على المجتمع المدنى بحالته (١) . إن موقف هجل لا يختلف  
عن المشرعين الرومانين إلا فيما يلى : « كان الرومان من  
العقلين ، أما الألمان فمن المتصوفين فيما يتعلق بسيادة الملاكية

---

(١) هذا الجمع ما بين تأليه الدولة وتأليه الفرد فى الفكر  
الاجتماعى عند هجل ، وخاصة فى نظره إلى القانون والمجتمع  
المدنى ، هذا الجمع قد حظى حديثا بالدراسة من جانب ليون ديجى  
L. Duguit كما حظى بشئ من التطوير التفصيلى من جانبنا  
(جيرفيتش) وذلك فى « فكرة الحق الاجتماعى » ، ( ١٩٢٢ ) ،  
ص ٤٣٠-٤٤٠ *Idée du Droit Social* حيث أوضحت أن نظرة  
هجل تتميز بأنها « مسرفة الفردية درجة » ، *Surindividualisme*  
*hiérarchique* وذلك لأنها تظل ضمن التناب الكلاسيكى  
السادة - الدولية *Dominium - Imperium* فى القانون الرومانى ،  
هذا التناب الذى تمثل صوفية الرومانىكية فى إخراجه منه . ولم  
يخطر ببال ديجى أو ببالنا قط أن ماركس كان قد كشف منذ قرن  
مضى انعدام كل أصالة عند هجل فى هذا المجال

الخاصة (مرجع ١ ص ٢٢١). بل إن هجل لم ينتبه حتى إلى أن « تجريد الدولة من حيث هي كذلك أمر لا ينتمى إلا إلى العصر الحديث ، وذلك لأن تجريد الحياة الخاصة لا ينتمى إلا إلى العصر الحديث » (مرجع ١ ص ٧١). هذا إلى أن هجل كان أقل تنبها إلى « أن المجتمع المدني ليس غير مجتمع سياسى واقعى . ومن السخف فى هذه الحالة صياغة ادعاء ينبى فحسب على تصور الدولة السياسية بحسبانها موجودة خارج المجتمع المدني ، هذا التصور الذى يعد نتيجة مترتبة على النظرة اللاهوتية للدولة السياسية » (مرجع ١ ص ٢٤٣) .

وباختصار فإن هجل يريد أن يتجاهل « أن شئون الدولة ليست غير أساليب كيان وفاعلية الخصائص الاجتماعية للإنسان » (مرجع ١ ص ٥٠). إن هجل يمحى فى تفكيره « وكأن الشعب ليس هو الدولة الواقعية . فالدولة عنده مجردة والشعب وحده هو العيان » (مرجع ١ ص ٦٤). « إن هجل ينطلق ابتداء من الدولة فيجعل من الإنسان الدولة الذاتية ؛ والديمقراطية تنطلق ابتداء من الإنسان وتجعل من الدولة الإنسان الموضوعى . وكما أن الدين لا يخلق الإنسان وإنما الإنسان هو الذى يخلق الدين ، فإن الدستور لا يخلق الشعب ، وإنما الشعب هو الذى يخلق الدستور » (ص ٦٧) . « فى

الديمقراطية تتوقف الدولة المجردة عن أن تكون العنصر المهيمن ، (مرجع ١١ ص ٦٩) . « فالإنسان الواقعي » ، الكائن العياني ، ليس هو المواطن ، وإنما هو « عضو المجتمع » (مرجع ١ ص ١٦٩ - ١٧٠) . هو الإنسان من « زاوية الاجتماعية » ، ( مرجع ١ ص ٤٩ - ٥٠ ) ، المسهم في « الأنشطة الاجتماعية المحددة » ، والمسهم في العمل المشترك الذي لا يتوقف عن التغير » ( مرجع ١ ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ) . وكما يقول ماركس في مقال له في *Deuts-h-Französische Jahrbücher* : « إن اعتناق الإنسان لا يتحقق إلا إذا تحقق للإنسان أن يتبين القوى الاجتماعية الخاصة به ويضطلع بتنظيمها ، ومن ثم لا يعزل عن نفسه القوة الاجتماعية في صورة القوة السياسية » ( مجلد ١ ص ٢٠٢ ) .

وبعبارة أخرى فإن ماركس الشاب يضع في مواجهة تألية الدولة عند هيجل تأليها صوفية وفرديا معا ، ليس لحسب نسبية اجتماعية *relativisme sociologique* وإنما أيضا نزعة عدائية لتألية الدول *anti étatisme* تشاركيه إنسانية *communautaire et humaniste* . فماركس في الحقيقة ينظر إلى تلاشي الدولة في المستقبل على أنه مرحلة لا بد منها

لخلاص الإنسان ، فما هو هنا المصدر الذى استلمه ماركس ؟ إنه يصرح به دون موارد : « إن الفرنسيين المحدثين قد أوضحوا ذلك بقولهم إنه فى الديمقراطية الحققة تتلاشى الدولة السياسية » (مرجع ١ مجلد ٤ ص ٦٩) . فمن هم هؤلاء الفرنسيون المحدثون ؟ أنه حتى لو لم يكن ماركس قد قدم عن هذا السؤال إجابة جد صريحة فى « الاقتصاد السياسى والفلسفة » (١٨٤٤) وفى « العائلة المقدسة » (أو نقد النقد الحرج ١٨٤٥) ، وفى « الأيديولوجية الألمانية » (١٨٤٥ ، ١٨٤٦) ، فلم يعد هناك من مجال للشك فى الأمر . هؤلاء « الفرنسيون المحدثون » هم سان سيمون والساميمونيون ، وفورية ، وبرودون ، وعلى الأخص سان سيمون وبرودون .

#### (ب) هل أخذ ماركس عن سان سيمون وبرودون ؟

يضطلع ماركس ، فى تقديمه لكتاب « العائلة المقدسة » ، وهو الكتاب الذى خصصه لنقد المجلية اليسارية ، بتعريف وجهة نظره على أنها « إنسانية واقعية » . (مجلد ٢ ص ٩) . ويشتمل هذا الكتاب على ما يقرب من ستين صفحة خصصها ماركس للدفاع عن برودون ضد ما ينطوى عليه

موقف ادجار باور E. Bauer من عدم فهم ونقد . « إن برودون يمتنع أساس الاقتصاد القومى ، أى الملكية الخاصة ، لدراسة نقدية ، هى أول دراسة جادة ، علمية ومطلقة فى نفس الوقت . ذلك هو التقدم العلمى الكبير الذى حققه ، وهو تقدم يقيم ثورة فى الاقتصاد القومى ، ويرسئ لأول مرة إمكانية قيام علم حقيقى للاقتصاد القومى . إن كتاب برودون ، المعنون « ما هى الملكية ؟ » ، ينعم بالنسبة إلى الاقتصاد القومى بنفس الأهمية التى ينعم بها كتاب سيس Sieyès « ما الدولة الثالثة ؟ » (١) بالنسبة إلى علم السياسة الحديث » (مجلد ٢ ص ٥٣) . « لقد نظر برودون نظرة جد إلى الوجه الإنسانى للعلاقات الاقتصادية ، وأظهر بصورة قاطعة التعارض ما بين هذا الوجه الإنسانى وبين ما تنسم به هذه العلاقات فى الواقع من اللا إنسانية » (مجلد ٢ ص ٥٥) . كما أنه ، فى معارضة النزعات الدرجية عند سان سيمون وفورييه ، أقام نزعة المساواة الاقتصادية ( égalitarisme économique » ( مجلد ٢ ص ٨٧ ) .

---

(١) تشير الدولة الثالثة إلى هذا الجزء من الشعب الفرنسى

الذى لم يكن ينتسب لا إلى النبلاء ولا إلى رجال الدين  
( المترجمان )

لقد أثبت أن البروليتاريا لا يمكن أن تتخلص من الظروف اللاإنسانية الخاصة بحياتها دون أن تمحو من المجتمع الحالى جميع الظروف اللاإنسانية للحياة ، تلك الظروف التى توجده فى حالة البروليتاريا ، ( مجلد ٢ ص ٦٢ - ٦٣ ) .  
« وبرودون لا يكتب فحسب لصالح البروليتاريا فهو نفسه بروليتارى ، عامل . فكتابه يسان على عن البروليتاريا الفرنسية ، ومن ثم فهو ينطوى على أهمية تاريخية ، تختلف تماما عن المجهودات الأدبية من قبيل « نقد النقد » . ( مجلد ٢ ص ٧١ ) .

لقد قرأ ماركس كتاب برودون « ما هى الملكية ؟ » وذلك قبل قدومه إلى فرنسا ، فى نوفمبر ١٨٤٣ ، بفترة طويلة . ومنذ ١٦ أكتوبر ١٨٤٢ كان ماركس يتحدث فى *Rheinische Zeitung* عن « آراء برودون جد الثاقبة » ، وفى خطاب كتبه فى نفس هذه الفترة أشار إلى « برودون على أنه أصلب مفكرى الاشتراكية الفرنسية » . وفى مؤلفه غير المنشور « الاقتصاد السياسى والفلسفة » ( ١٨٤٣-١٨٤٤ ) يكثر ورود اسم برودون ( مجلد ٦ انظر مثلا ص ١٩ ، ٦٣ ، ٦٨ ، ٩٦ ) . والاتصالات الشخصية والرسائل المتبادلة ما بين ماركس وبرودون ( فى مايو ١٨٤٦ ) ، وذلك قبل أن تنقطع

بينهما الوشائج بمناسبة كتاب « شفاء الفلسفة » ( ١٨٤٧ ) ،  
هى جد معروفة (١) .

وعليه فإن الفرنسى الذى يقصده ماركس من بين «الفرنسيين  
المحدثين» ، والذى أكد «أنه فى الديمقراطية الحقه تختفى الدولة  
السياسية» ، ذلك الفرنسى إنما هو برودون . ألم يكتب  
برودون قبل ذلك فى مذكراته الأولى « إن المجتمع يبحث  
عن نظام داخل الفوضى » ( برودون ، المؤلفات ، مجلد ١  
ص ٢١٢ ) ؛ وأنه « تجنباً لأن يكون الشعب مجرد قرد للملوك  
( مؤلفات برودون مجلد ١ ص ٣١ ) ، فإن إنكار سيادة الدولة ،  
بمعنى سيادة إرادة الحكومة ، كان أمراً لا بد منه فى الأنظمة  
الديمقراطية الفعلية . أن الدولة ، شأنها شأن الملكية ، إنما  
هى بسبيلها إلى الانحطاط مند بدايه العالم ( مؤلفات برودون  
مجلد ١ ص ٢١ ) بمعنى أنها فى تغير متصل ، وأنها سوف  
تخضع بصورة نهائية للمجتمع ، هذا الذى سوف يفرض  
قانونه التلقائى عليها ، منذ أن تصبح الملكية الخاصة لوسائل  
الإنتاج ( بالفضاء على مظاهر استغلالها - ص ٢٢٢ - )

---

(١) ارجع إلى أحدث تحليل حى ومفصل قام به بيير هوبتمان

P. Hauptman : « ماركس وبرودون » ، باريس ١٩٤٧

( ٢ - م )

ملكية للجميع . ونحن نعرف مراحل التطور اللاحق للفكر البرودونى فيما يتصل بالعلاقة ما بين « الدولة » و « المجتمع » :  
ففى النظام الاشتراكى تتم إعادة تنظيم الدولة بصورة شاملة ،  
بحيث « تتحول من أداة تسلط على المجتمع إلى أداة نافعة  
طبيعة » للمجتمع (١٨٤٣ - ١٨٤٨) ؛ تلاشى الدولة تماماً  
فى المجتمع ، نظراً لأن الدولة تستحيل بطبيعتها على الإصلاح ،  
(١٨٤٨ - ١٨٥٣) ؛ البحث عن صورة للتوازن ما بين  
الدولة والمجتمع المنظم ، توازن يتجسد فى صورة تقييدات  
متبادلة ما بين التكوين البنىوى السياسى والتكوين البنىوى  
الاجتماعى ، ما بين الديمقراطية الصناعية والديمقراطية السياسية  
(١٨٥٣ - ١٨٦٥) (١) . ليس ثمة مجال للشك ؛ فعلى الرغم  
من كل الخصومات والمنازعات التى وضعت ماركس فى  
معارضة برودون بعد عام ١٨٤٦ ، فقد ظلّا متفقين دوماً على  
الثورة ضد « تصور الدولة خارج المجتمع » بحسبانه صورة  
من صور المسخ الأساسية للإنسان ، ذلك التصور الذى .

---

(١) راجع فى تحليل هذه المراحل المختلفة من فكر برودون  
كتاب جيرفينش وفكرة الحق الاجتماعى ، Idée du Droit Social  
ص ٣٥٩ وما يليها .



يتدعم بالنظام البورجوازي ؛ فمن وجهة النظر هذه يعد  
ماركس في مؤلفات شبابه أمعن برودونية من برودون  
نفسه . . .

وبدئى أن برودون لم يكن أول من تنبأ بتلاشى الدولة  
السياسية . فقد سبقه إلى ذلك في فرنسا سان سيمون ( ونحن  
نعلم مجازة الشهير ) ، سان سيمون الذى يعد من نواح  
مختلفة المعلم المشترك لبرودون وماركس . إن بعض العناصر  
المهمة في فكر ماركس الشاب ، بل في فكر ماركس بصورة  
عامة تربطه بفكر سان سيمون والسانسيمنين بأكثر مما  
تربطه ببرودون أو هجل .

وكما نقنع بالدليل المادى أن ماركس الشاب كان على  
معرفة جد مستفيضة بكتابات سان سيمون والسانسيمنين ،  
فإنه يكتفى أن ننظر في الفصل غير المنشور الذى كتبه ماركس  
تعليقا على كتاب ك . جرون K. Grün : « الحركة الاجتماعية  
في فرنسا وبلجيكا » Le Mouvement Social en France et  
en Belgique ، دار مشتاد ١٨٤٥ ، والذى ظهر كملحق  
لترجمة الفرنسية لكتاب « الإيديولوجية الألمانية » ( جزء  
٤ مجلد ٩ ص ٧٧ - ٢٥٥ ، وخاصة ١٨٩ - ٢١٨ ) . وهذه

الدراسة ترجع فيما يبدو إلى عام ١٨٤٥ أو إلى أوائل عام ١٨٤٦ ، وذلك لأنها تشتمل على عبارات تمجيدية لبرودون مما يدل على أنها كتبت قبل « شقاء الفلسفة » ( ١٨٤٧ ) .

يكتب ماركس : « من بين المؤلفات السانسيونية كلها ، لم يكن بين يدي جرون مؤلف واحد . فصادره الأساسية تنحصر في شتاين Stein .. ، والمصدر الأساسي لشتاين هو ريبو L. Reybaud » ( ص ١٨٩ ) . وماركس إذ يشير إلى « رسائل مقيم بجنيف » ( ١٨٠٣ ) *Lettres d'un habitant de Genève* إلى « الأوليات العقائدية لرجال الصناعة » ( ١٨٢٤ ) *Catéchisme des industriels* يثبت أن التناقضات التي يتوهم جرون وجودها إنما ترجع إلى أخطاء في العرض عند كل من شتاين وريبو ( ١٩٩-٢٠١ ) . « ونظرا لأن جرون قد قرأ كتابات السانسيونيين بقدر ما قرأ سانسيون نفسه ، بمعنى أنه لم يقرأ على الإطلاق ، فإنه لا يستطيع التمييز بين ماقاله سانسيون في كتاب « المسيحية الجديدة » وبين ماقاله بازار Bazard ( ٢٠٧-٢٠٨ ) . « ولو أنه قرأ فقط « عرض مذهب سانسيون » ( ١٨٢٨-١٨٢٩ ) لاستطاع أن يتفادى كثيرا من الخلط المفوض » ( ص ٢١١ ) . وينبه ماركس إلى أن

جرون إنما يذكر بالكاد كتاب سان سيمون « المنظم »  
L'Organisateur ( مجلد ١ و ٢ ، ١٨١٩ - ١٨٢٠ ) ، وهو  
الكتاب الذى تتحتم الإحاطة به (ففيه فى الواقع المجاز الشهير  
المتعلق باختفاء الدولة فى المجتمع ) ( ص ٢١١ ) ، كما أنه  
يأخذ على نفس الكاتب أنه لم يتصفح قط مجلة « المنتج »  
Producteur ومجلة « الكرة الأرضية » Globe ، وهما المجلتان  
السانسيمونيتان ، « اللتان تشتملان على أكثر الانتقادات  
تفصيلا وأهمية للأوضاع القائمة ، وعلى الأخص الظروف  
الاقتصادية » ( ص ٢١٢ - ٢١٥ ) .

ترى هل درس ماركس سان سيمون والسانسيمونيين فقط  
بعد مجيئه إلى فرنسا فى نهاية ١٨٤٣ ، وعندما كانت آراؤه  
الخاصة قد أخذت بالفعل فى التبلور ، أم أنه قد قام بهذه  
الدراسة عن كسب منذ بداية دراساته ؟ أننا نعتقد أن لدينا  
من المعطيات ما يسمع لنا بأن تقدم دون تردد جوابا على هذا  
السؤال . هذه المعطيات من نوعين : ( أ ) معلومات تاريخية  
تسمح بإقامة الجوفكرى الذى قام فيه ماركس الشاب  
بدراساته . ( ب ) تحليل لأوجه الشبه المذهلة ما بين بعض

التصورات السانسيمونية وأول صورة للفكر الاجتماعى  
عند ماركس .

فعندما فرغ ماركس من دراساته فى الليسيه بمدينة تريف  
Trèves كانت الأحاديث تدور بكثرة بمسقط رأسه عن  
سانسيمون والسانسيمونية . والحق هو أنه داعية ألمانيا  
للسانسيمونية ، هولودفيج جال L.Gall ، والمقيم بالمدينة ، قد  
نشر هنالك كتيباً عن «الطبقات الممتازة والطبقات الكادحة»  
( ١٨٣٥ ) ، وهى المعزولة عن بعضها بمصالح متعارضة تمام  
التعارض . وهى رابطة الكازينو « Société de Casino » التى  
كان ينتمى إليها هنرى ماركس — والد كارل ماركس — وكان  
ينتمى إليها مدير الليسيه — وتنباخ Wittenbach — التى كان  
يتردد عليها ماركس ، هذه الرابطة قد اتهمت بمشايعتها لجال  
Gall وبذل المعونة له فى دعايته السانسيمونية ، مما أدى  
بالبوليس إلى حلها<sup>(١)</sup> . وليس من شك فى أن ماركس ،  
الذى كان عمره وقتئذ ستة عشر عاماً ونصف ، قد قرأ جال

---

( ١ ) راجع :

Mikolaevski et Maenchen — Halfen, Karl: Marx  
Paris, 1937, P. 17.

وأسهم إسهاما إيجابيا في المجادلات التي أثارها هذه الأحداث .

هذا إلى أنه بعد ثورة ١٨٣٠ شاع الاهتمام بسان سيمون والسانسيمونيين في الأوساط اليسارية في ألمانيا . وكما أشرنا إلى ذلك في كتابنا ، فكرة الحق الاجتماعي ، ( ص ٣٤٣ و ٣٤٨ وما يليها ، وانظر ص ٢٣٦ - ٢٣٨ ) ، فإن كارل كريستيان كراوسه K. C. Krause زعيم الفختين اليساريين وأول ممثل لمذهب التكثير الاجتماعي pluralisme social إنما يتحدث بكثير من التعاطف عن سان سيمون والسانسيمونيين ؛ كما أن تلميذه أهرنزه Ahrenze ، اللاجئ السياسي في فرنسا بعد ١٨٣٠ ، يتحدث في خطاباته إلى كراوسه عن مقابلاته مع بازار Bazard وانفانتان Infantin<sup>(١)</sup> .

---

#### ( ١ ) راجع كراوسه :

Krause, Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, 1829. édition 1911, p 617. note .

ففي هذا الهامش يعبر كراوسه عن موافقته على رأى سان سيمون القائل « كل إنسان ينبغي أن يعمل » ، وهو في « الأمثال » =

وعليه فليس هنا لك ما يثير دهشتنا حين نعلم أن إدوار جانز E. Gans الأستاذ بجامعة براين ، والذي كان لمحاضراته الفضل في تعريف ماركس بالفلسفة الهجلية (١٨٣٨) ، إنما كان من المهتمين بأراء سان سيمون والسانسيمونيين ، حتى لقد جاهد لمصالحتها مع آراء هجل . والحق هو أن جانز ( في كتابه Rückblicke auf Personen und Zustände ١٨٣٦ ) في حديثه عن إقامته بباريس قبل ثورة ١٨٣٠ وأثناءها وبعدها ، يشير إلى مقابلاته مع السانسيمونيين ، ولا يكتفم إعجابه بهم . فهل هنالك غرابة في أن يقوم هذا الهجلي المتحرر ، في صراعه المشبوب ضد كارل فون سافني K. von Savigny ، زعيم المدرسة التاريخية في القانون ، ( وهو أيضاً أستاذ ماركس ) ، وضد الهجليين اليمينيين ،

---

(Nachlass 1845, Vol I, p555) في فقرة ترجع إلى عام ١٨٣٢ ؛ يعارض ما يقول به اثنان من تسلسل درجى، hiérarchie وهو نفس آخر Lebenslehre und Philosophie der Geschichte ibid. p361, note يتحدث عن « الديانة السانسيمونية » بوصفها ظاهرة هامة . وترجع خطابات اهريز Ahrens عن علاقته مع بازار وموت هذا الأخير إلى عام ١٨٣٢ .

(Krauses Briefwechsel, 1907, Vol, II P 626—628)

بالبحث عن سند بين الأفكار الجديدة الآتية من فرنسا ،  
وفي مقدمتها الأفكار السانسيونية ؟ وعليه فلم يعد ثمة شك  
في أن الجو الذى كان يحيط بجائز في جامعة براين كان مشبعا  
بالاهتمام بمذهب سان سيمون ، وهو مذهب يحتمل أنه  
لم يكن ليشير غرابة عند أصحاب العقلية الهجلية اليسارية  
( برونو باور B. Bauer ، وروجه Ruge ، وموزس هيس  
M. Hess الخ ) ، بل هو مذهب يحتمل أن يكون قد أثر  
بعض التأثير على كتاب لودفيج فويرباخ الشهير « ماهية  
المسيحية » ( ١٨٤١ ) L'Essen cedu Christianisme  
( وبعض أوجه الشبه ما بين هذا الكتاب وكتاب « المسيحية  
الجديدة » لسان سيمون — من قبيل فكرة « الحلولية  
الإنسانية » pathéisme humaniste — لم يلقه إليها أحد حتى  
الآن ) . وعلى أية حال فإننا نعتقد أنه منذ ذلك الوقت قد  
بدأت معرفة ماركس العميقة بكتابات سان سيمون  
والسانسيوميين .

أما عن أوجه الشبه القائمة ما بين بعض التصورات  
السانسيونية والتصورات التى يقوم عليها علم الاجتماع عند  
ماركس الشاب ، فإنها لا ترجع فحسب إلى مجرد الشبه المنهجي .

عند معالجتهما للعلاقة ما بين « الدولة » و « المجتمع » ، وإنما أيضا إلى أن كل واحد منهما ينظر إلى الحقيقة الاجتماعية على أنها نتاج جمعى « مادى وروحى معا » ، وإلى أن كلا منهما ينظر إلى علم الاجتماع على أنه « علم الإنسان فى حركته » ، *Science de L'homme en action* أو « فسيولوجيا اجتماعية » . ( والتعبيران هما من وضع سان سيمون . أنظر كتيبه : *Mémoire sur la science de l'homme* ١٨١٣ علم الإنسان المؤلفات ، مجلد ١٠ ) .

أما عن النقطة الأولى ، فيكفي أن نذكر أن « روح التسلط » التى تميز الدولة الحالية هى ، فى رأى سان سيمون ، من ميراث « الأنظمة العسكرية والدينية » ، وهى الأنظمة التى سبقت « النظام الصناعى » فى سير التطور . وفى النظام الصناعى « تصبح عملية الحكم منعقدة أو شبه منعقدة من حيث أنها تعنى عملية رئاسة وتسلط » . « إنه ليلزم جهاز حكومى ضخم جدا للمحافظة على النظام عندما لا يأخذ الجهاز السياسى — بصورة واضحة — بمبدأ الملكية



الجمعية<sup>(١)</sup> sociale ، وذلك لأنه في هذه الحالة يتحتم النظر إلى الجماهير على أنها عدوة للرجيم القائم . ولكن في النظام الصناعي حيث يتعاون الجميع بالعمل فإن جماهير الشعب تضطلع بتأثير سلبي يكاد يكفي وحده لاختراق أقلية معادية للمجتمع ، الفرنسية « قبض المشرعون والميتافيزيقيون ( أو بتعبير ماركس « صناع الإيديولوجيات » ) على السلطة ، مبعدين المنتجين ؛ وما ظل الوضع على هذا الحال فلن تبلغ الثورة غايتها . . ولن يتم انتظام الرجيم الصناعي ؛ ومن هنا كان الرجيم الخليط القائم اليوم *Système Industriel, Industrie* III, p 131, 162 — 165 . « إنه لحسب عندما يبلغ الناس إلى النظر إلى الحكومة لا على أنها حاكمة ، وإنما

---

(١) تختلف الملكية الجمعية عن الملكية الجماعية commune, collective فالملكية الجماعية يمكن أن توجد بغير اشتراكية : فشرط الاشتراكية أن تكون الملكية لجميع الأفراد وفي خدمتهم . ففي الاتحاد السوفيتي توجد الملكية « الجماعية » ولكنها لا تعمل لخدمة الجميع ، بل لتحقيق القوة القومية ، بمعنى قوة روسيا كدولة بين الدول ، أنظر كتاب الاشتراكية لبورجان ورامبير ( المترجمان ) Socialisme, Bourgin et Rambart. P. U. F., 1962, P13.

كوسيط مكلف بالأعمال من قبل المجتمع ، وعندما يستقر في الأذهان أن على القائمين بالحكم أن يضطلعوا بحماية العاملين من التأثيرات الجدية للكسالى غير العاملين ، عندها يخل النظام الانتقالي الحالى مكانه « للنظام الصناعى » Industrie .Vol III, P35-36

هذا إلى أن شكل الحكومة ليس غير شكل ؛ أما الصميم فهو الوضع الذى تكون عليه الملكية ؛ وعليه فإن هذا الوضع يضطلع حقا بدور الأساس للبناء الاجتماعى « Industrie p83 . « من الواضح أن القانون الرئيسى الذى يقرر وضع الملكية » إنما هو أساس السلطة السياسية وأساس الشكل الذى تتخذه الدولة ( المرجع السابق p 89 ) . وكما نحقق التناظر ما بين انتظام السلطة وبين الإنتاج ذى الطابع الصناعى ، لا الإنتاج الاسترقاقى أو العسكرى ، فلا بد من حل الدولة ؛ من حيث هى جهاز حكومى للتسلط فى المجتمع الاقتصادى . تلك هى الإجابة التى يقدمها سان سيمون على السؤال الذى يصوغه كما يلي : « ما الذى يتحتم عمله كيانا تنتقل السلطة إلى أيدي الطبقة الاقتصادية الأقوى والأقدر ، التى هى اليوم طبقة المنتجين ؟ » Industrie vol VII P39 .  
أترانا هنا فى حاجة ، إلى أن ننبه إلى أن عدم تحدد المفاهيم ،

من قبيل مفاهيم «الصناعي» و«المنتج» (الذين يدلان  
عند سان سيمون على طبقتين اجتماعيتين مختلفتين ومتعاديتين)  
هو وحده الذى يميز فكر سان سيمون عن الفكر  
الماركسي؟

أما فيما يتصل بالنقطة الثانية ، وهى النظرة إلى الحقيقة  
الاجتماعية ، فإن التشابه ما بين سان سيمون وماركس ،  
وخاصة ماركس الشاب ، هو أشد استلفانا للانتباه . « إن  
المجتمع فى ذاته ليس غير اتحاد أفراد عاكفين على جهود  
مشتركة . Industrie vol II, p 128 . « كل فرد ينبغى أن  
ينظر إلى نفسه ضمن علاقاته الاجتماعية فحسب ، بأعتباره  
منخرطا فى رابطة من العاملين » ( p 183 ) . إن المجتمع هو  
نشاط جمعى ، هو إبداع مشترك ، هو إنتاج لا يتوقف ، هو  
جهد متصل ، يتمخرج فى العمل . إنه « ورشة هائلة »  
( Vol. Ip. 55, Vol IV. p 151 ) ، إنه « مصنع ضخم »  
( Vol VII P91 ) . إن النظام ينبثق فى المجتمع بالجمد  
والعمل ؛ أما الفوضى فتبأتى من الكسالى الذين يسعون  
إلى التسلط على المجتمع ، Vol. IV P 152 ، « إن المجتمع  
رسالته ، لأن يتسلط على الأفراد ، وإنما على الطبيعة » Vol I P128 .

وإذا كان رجال الدين والعسكريون والمشرعون والكسالى قد ظلوا وقتاً طويلاً يحكمون المجتمع ، وما يزالوا يخذعون المنتجين ، عن طريق وسيط ولى زمانه هو الدولة ، فليس ذلك غير نتيجة لاسترقاق النشاط الجمعى التلقائى ، بإخضاعه لأساليب من تنظيم الإنتاج والعمل ( عن طريق الغزو أو السرقة أو الاسترقاق أو الاستعباد ) غير متلائمة مع جهد حقيقى مشترك . وأنه فحسب عندما يتخذ الإنتاج ، وقد أصبح سلمى الطابع تماماً ، صورة الإنتاج الصناعى ، إنما يستعيد المجتمع والفرد الاجتماعى امتلاك ما لهم من قوى تلقائية : هى بحسب تعبير ماركس ، قوى الإنتاج ؛ وبحسب تعبير برودون ، القوى الجمعية . فماركس وبرودون يعداننا مع سان سيمون بأن جميع هذه القوى سوف تكون فى النهاية تحريرية ، وإنما سوف تقضى على أشكال الاستعباد والمسخ . هذا النشاط الجمعى ، هذا الإنتاج المشترك هو — كما ينبه سان سيمون إلى ذلك دون كل — مادى وروحى معاً . وإن قدرة النفس البشرية فى الروحية مساوية لقدرتها فى المادية ؛ فهناك كشوف متكافئة الأهمية تنتظر دورها فى التحقيق فى هذين المجالين على السواء ؛ وإن تطوير هاتين القدرتين إنما يسهم بنفس الأهمية فى تقدم الحضارة ، Catéchisme

vol X P 44 ; IX P. 18 . وعلى وجه الخصوص .  
فإن النشاط الجمعى أو إنتاج المجتمع إنما يشتمل ، بالإضافة  
إلى وجهه الاقتصادى ، على وجه معنوى . وإن الأخلاق هى  
الرباط الضرورى للمجتمع . فليس يمكن أن يقوم مجتمع  
بدون أفكار اخلاقية مشتركة . ولكن نشأة الأخلاق تختلط  
بالضرورة بنشأة المجتمع . ومن هنا فنحن لانعرف عن الواحدة  
أكثر مما نعرف عن الأخرى ، Industrie vol III P 33 .  
ففى جميع الأزمان وعند جميع الشعوب نجد تناظراً ثابتاً ما بين  
الأنظمة الاجتماعية الراسخة institutions وبين الأفكار  
الأخلاقية ، ( P80 ) . ثمة موازنة ما بين الأنظمة الاقتصادية  
والأجهزة الاخلاقية : « إن العمل اليوم هو مصدر جميع  
الفضائل ، ؛ بينما كان العمل وكذلك « الطبقة الأكثر عدداً  
والأشد فقراً ، موضع الاحتقار فى أطر أخرى .

Nouveau Christianisme vol VIII P.43 ; vol VII  
P. 113 , 115-117, 118, 149, 132, 154, 176-17.

وعلى أية حال ، فإن الجهد الجمعى ، الذى يكون الحقيقة  
الاجتماعية ، إنما هو فعل كلى يشتمل على جميع عناصر النشاط  
البشرى متداخلة فيما بينها ، وهى عناصر تتطور وتتوكد مما .

إن « علم الإنسان » بقدر ما يدرس هذا الجهد الجمعي ، أى بقدر ما يكون « علم اجتماع » ، إنما يسميه سان سيمون « فسيولوجيا اجتماعية » ، وهى دراسة المجتمع فى حركته *société en acte* : ولفظ « فسيولوجيا » مأخوذ هاهنا بالمعنى الذى حدده بيشا Bichat وكابانى Cabanis ومن بعدهما دستوت دى تراسى D. de Tracy : فاللفظ يعنى جملة الأنشطة والجهود والوظائف ، من حيث هى وحدة كلية لا تتضمن بالضرورة المفهوم العضوى *organicisme* أو المفهوم الطبيعى *naturalisme* . إنه لم يكن عبثا أن ينعت سان سيمون العلم الجديد بأنه « علم الحرية » ، حرية الفعل وحرية الإنتاج ، حرية جمعية وفردية فى نفس الوقت ، حرية تنبغى دراستها على السواء من حيث الدرجات المختلفة التى تتحقق عليها ، ومن حيث « الشروط المختلفة التى تتوكد فيها » *Industrie* II, P189, 212, 213 . إن « الفسيولوجيا الاجتماعية » عند سان سيمون تتعارض تماما مع « الفيزياء الاجتماعية » الميكانيكية النزعة عند هوبز ، كما أن هذه الفسيولوجيا الاجتماعية ستظل أبداً مختلفة تماما عن « الفيزياء الاجتماعية » عند كونت ، هذه التى تتصور المجتمع خارج النشاط الإنسانى الخلاق . أما دوركايم فإنه يستعير مصطلح « الفسيولوجيا الاجتماعية »

من سان سيمون ؛ ولكنه لا يكتفى بأن يستخدمه في معارضة « المورفولوجيا الاجتماعية » . وإنما يضيق من مفهومه فيقصره على علم اجتماع القانون والأخلاق والدين والمعرفة ، مسبغا تفضيله على ما هو متبلور متجمد في أنظمة اجتماعية راسخة ، على ما هو جاهز « tout fait » ؛ وهو موقف استند في تبريره إلى نظريته في الشعور الجمعي المتعالى . إن ماركس من ناحية ، وبرودون من ناحية أخرى ، إنما هما اللذان يتكشفاً هنا المتابعين الحقيقيين لعلم الاجتماع السانسييموني . فلقد درسا « المجتمع في حركته » ، من حيث هو نشاط جمعي حي أبداً ؛ ومن ثم يكون المجتمع كلا عايشا وليس متعاليا بالنسبة إلى المسهمين فيه<sup>(١)</sup> .

وفي عرضنا لعلم الاجتماع عند ماركس الشاب سرف نرى كل ما أتتهله من علم الاجتماع السانسييموني ؛ ذلك أن سان سيمون ، وهذا أمر يعلو على الشك ، إنما كان أولا وقيل كل شيء عالم اجتماع . وكما أوضح دوركايم بحق : « إنما

---

(١) « إذا أردنا أن نكون أحرارا فلنخفق حريتنا بأنفسنا ، فلا نعد في انتظارها أبدا » ( سان سيمون ) .

(ibid P. 212)

إلى سان سيمون ينبغي في عدالة أن ننسب الشرف الذى  
ينسب فى العادة إلى كونت : شرف إقامة علم جديد : علم  
الاجتماع . E. Durkheim Le Socialisme P.148—149 .  
وحتى لو كان ماركس الشاب هجليا فى مجال الفلسفة ، فإنه  
فى مجال علم الاجتماع سانسيمونى قبل كل شىء . والحق هو  
أن نزعة هجل ، الصوفية التأملية mystico - speculative ،  
إلى تأليه كل موقف اجتماعى ، بالتسامى به إلى «فكرة»  
أو «مصير» ، هذه النزعة إنما هى الطرف النقيض لكل  
وجهة سوسيولوجية بمعنى الكلمة . إن ماركس الشاب ،  
منذ بداية دراساته ببرلين ، قد جاهد للوصول إلى اتجاه يصالح  
ما بين النزعة السانسيمونية ( التى أوحى إليه بلب فكرة  
وصميمه ) وبين النزعة الهجلية <sup>(١)</sup> ( التى استعار منها الشكل :  
المصطلحات وطريقة العرض ) . وهذه المصالحة قد وجدت  
فى فويرباخ وبرودون ما يسر أمرها . ومن ثم يمكننا أن

---

( ١ ) أنظر كتابنا فى الاشتراكية العربية ، ملحق الجدلية ،  
وفيه التصورات الأساسية للمنطق الجدلى عند هجل ( لترجان )



نخلص إلى أن المصادر الفرنسية والمصادر الألمانية — هذه  
وتلك — لها أهمية متكافئة في الفكر الماركسي<sup>(١)</sup>.

---

(١) يشير ماركس نفسه ، في كتابه « الاقتصاد السياسي  
والفلسفة » ١٨٤٢ — ١٨٤٣ (ص ١٠) ، وهو يذكر فويرباخ  
و « فينومينولوجيا هيجل ، إلى أنه قد استعان على وجه التفضيل  
بمؤلفات الاشتراكيين الفرنسيين والإنجليز .

## الحقيقة الاجتماعية عند ماركس الشاب

(١) تفسير الحقيقة الاجتماعية في كتاب

«الاقتصاد السياسي والفلسفة» (١٨٤٣ - ١٨٤٤)

في هذا المؤلف الصغير الحجم (١٢٧ صفحة)، والذي يندرج تحت عنوانه هذا العنوان الفرعي: «علاقة الاقتصاد السياسي بالدولة وبالأخلاق والحياة البورجوازية»، يسطل ماركس لأول مرة بتحديد جملة موقفه الاجتماعي والفلسفي. «إن الكائن الإنساني» هو «الإنسان الاجتماعي» (مجلد ٤ ص ٢٣). «إن الإنسان ينتج الإنسان، ينتج نفسه وينتج الآخر» (ص ٢٥). «إن الإنتاج ينتج الإنسان» (ص ١١٦). وكما أن الشيء، من حيث أنه تعبير مباشر عن فردية الشخص، إنما هو في نفس الوقت الوجود الخاص لهذا الشخص في نظر الإنسان الآخر، فإن وجود هذا الإنسان الآخر إنما هو وجوده كشيء» (ص ٢٥). «إن كل ما يسمى تاريخ العالم ليس غير صيرورة الطبيعة le devenir de la nature بالنسبة إلى الإنسان» وعليه

فالإنسان يملك الدليل الواضح ، الذى لا يدحض ، على ميلاده  
وصدوره عن نفسه ، على أصله ، ( ص ٤٠ ) .

ولكن هذا الإنتاج ، وهذا النشاط الجمعى ، اللذين  
يتمخرجان فى العمل ، أتراهما محض ماديين ، وتكنيكيين ،  
واقصاديين ؟ كلا . هكذا يجيب ماركس الشاب مع سان سيمون ؛  
إنهما كليان ، شاملان .

إن الدين ، والأسرة ، والدولة ، والقانون ، والأخلاق ،  
والعلم ، والروح إلخ ، ليست كلها غير أساليب خاصة من .  
أساليب الإنتاج ، وتخضع للقوانين العامة ، للإنتاج (ص ٢٤) .  
« وكما هو الحال بالنسبة إلى مضمونهما ، فإن النشاط والروح  
هما ، فى أسلوب وجودهما ذاته ، ينتميان إلى « الاجتماعية » ،  
ينتميان إلى النشاط الاجتماعى وإلى الروح الاجتماعية ،  
( ص ٢٦ ) . ففىما يتعلق بالحقيقة الاجتماعية ، ينحصر الأمر  
إذن فى « إنسانية humanisme تصدر عن نفسها ، إنسانية  
إيجابية » ( ص ٨٦ ) . فى هذا المجال « الفكر والوجود هما  
إذن فى نفس الآن واحد ومختلفان » ( ص ٢٨ ) . إن المجتمع  
هو « الحقيقة الإنسانية ، التى تتكرر مظاهرها بقدر ما تتكرر

المحددات والأنشطة الإنسانية ، أى بقدر ما يتكثر النشاط  
الإنسانى والمعاناة الإنسانية ، ( ص ٢٩ ) . « أن التعارض  
العتيق ما بين النزعة الروحية والنزعة المادية قد طرح جانبا  
فى كل مكان » ( العائلة المقدسة مجلد ٢ ص ١٦٧ ) . « إن المادية  
إذ تلتقى بالإنسانية ( المرجع نفسه ص ٢٤٤ ) إنما تمثل وجهة  
النظر إلى « المجتمع الإنسانى أو الإنسانية الاجتماعية » ( آراء  
عن فويرباخ مجلد ٦ ص ١٤٤ ) . « وكما يتضح لنا ، فإنه فى الحالة  
الاجتماعية ليس غير ، إنما ينمى التعارض ما بين الذاتية  
والموضوعية ، ما بين الروحية والمادية ، ما بين الإيجابية  
والسلبية ، فينمى بالتالى وجودهما ، ( نفس المرجع  
مجلد ٦ ص ٣٣ - ٣٤ ) . وكأنا نقرأ ها هنا سان سيمون ،  
لا ماركس ، أو بالآخرى نقرأ سان سيمون فى صورة أكثر  
تحديداً ، وأكثر عمقا بفضل ما يسندها من فكر أكثر دقة  
ومنهجية ، فكر ماركس .

ويزداد هذا الانطباع رسوخا عندما ننتقل إلى ما اضطلع  
به ماركس من مناقشة للعلاقة ما بين المجتمع والطبيعة : « إننا نجد  
أن « علم الانسان » ( سان سيمون ١ ) ، الذى تعد من  
موضوعات دراسته « الصناعة » ( سان سيمون ١ ) من حيث

هى مظهر من مظاهر « قوى الكائن الإنسانى » ، هذا العلم  
يمكن أن نصفه بأنه « فسيولوجيا إنسانية » ( سان سيمون :  
فسيولوجيا إجتماعية ١ ) . ( ص ٣٤ وما يليها ) .

يقرر ماركس « إن الكائن الإنسانى الطبيعى ليس له من  
وجود إلا فى الإنسان الاجتماعى ؛ وفى هذه الحالة فقط  
— حالة الإنسان الاجتماعى — إنما توجد الطبيعة بالنسبة  
إليه بوصفها رابطة مع الإنسان ، من حيث هى وجوده  
بالنسبة للآخرين . ومن حيث هى وجود الآخرين بالنسبة  
إليه ؛ وفى هذه الحالة فقط توجد الطبيعة بوصفها دعامة  
لوجوده الإنسانى » ( ص ٢٦ ) . « وعليه فالمجتمع هو الوحدة  
الجوهرية المتحققة consubstantialité achevée للإنسان  
مع الطبيعة ، هو الطبيعة وقد بعثت بعثا حفا ، هو تحقق  
الطبيعية naturalisme للإنسان ، والإنسانية  
humanisme للطبيعة » ( ص ٢٣ ) . وفى الوقت نفسه  
« دخلت علوم الطبيعة — عن طريق الصناعة — فى الحياة  
الإنسانية فبدلتها ؛ إن علوم الطبيعة قد هيات اعتناق الإنسانية ؛  
مرغمة مع ذلك على أن تكمل مسح الإنسان بالنسبة إلى نفسه »  
( ص ٢٥ ) . « إن الصناعة لى العلاقة التاريخية الحقيقية مع

الطبيعة ، ومن ثم فهي العلاقة ما بين العلوم الطبيعية والإنسان ،  
( نفس الموضع ) . « إن العلوم الطبيعية سوف تفقد .. نزعتها  
المادية المجردة ، أو بالحرى نزعتها المثالية فتصبح دعامة علم  
الإنسان » . « ومن بعد ذلك سوف تحتضن العلوم الطبيعية  
علم الإنسان ، تماما كما سوف يحتضن علم الإنسان العلوم  
الطبيعية : فلن يكون هنالك غير علم واحد » ( ص ٣٦ ) .  
« فالحقيقة الاجتماعية للطبيعة والعلم الإنساني للطبيعة أو العلم  
الطبيعي للإنسان ، إنما هي تعبيرات مترادفة » ( ص ٣٧ ) .  
وكل هذا يعنى ، فى رأى ماركس — وهو المتابع فى ذلك  
لسان سيمون وفويرباخ ، المرهص بالذرائعية — ، أن تخطى  
ثنائية علوم الطبيعة وعلم الإنسان لا ينبغى أن ننشده فى تلاشى  
علوم الإنسان ضمن علوم الطبيعة ، وإنما فى تبيننا أن كل علم  
إنما هو « نشاط اجتماعى عملى » ، ومن ثم يشتمل على معامل  
إنسانية . ( آراء عن فويرباخ مجلد ٦ ص ١٤١ — ١٤٤ ) . إن  
على علم الاجتماع فى رأى ماركس أن يضطلع برسالة قوامها  
إثبات الطابع الإنسانى والاجتماعى لعلوم الطبيعة ، وفى نفس  
الوقت إثبات الطابع الطبيعى لعلوم الإنسان . فعلم الاجتماع  
هو حلقة الوصل ما بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان من  
حيث أنه يثبت — بوجوده ذاته — الطابع المصطنع  
للفصل بينهما .

ومما يزيد على ذلك في أهميته عند ماركس الشاب هو التخلص من التعارض الزائف ما بين الفرد والمجتمع .  
« فنفس الطريقة التي بها ينتج المجتمع الفرد من حيث هو فرد ، فإن المجتمع نفسه ينتجه الفرد » ( ص ٢٦ - ٢٧ ) .  
« أن الفرد هو الكائن الاجتماعي . ومن ثم فإن مظاهر حياته إنما هي تعبير عن الحياة الاجتماعية وتؤكد لها . إن الحياة الفردية والحياة الجماعية للإنسان ليسا بشيئين مختلفين ، ( ص ٢٧ ) . فالأمر لا يزيد عن أن يكون مسألة منظور ، مسألة إلحاح بالأهمية ، مسألة درجة ، مسألة اهتمامات متميزة .  
« إن النشاط الاجتماعي والروح الاجتماعية لا يوجدان فقط على هيئة نشاط مشترك أو روح مشتركة بصورة مباشرة ، وإن كان النشاط الاجتماعي والروح الاجتماعية يتبديان ويتوكدان بصورة مباشرة في الاجتماع الواقعي مع الآخرين ، وإنما هما يوجدان أيضاً في جميع الحالات التي يكون فيها هذا التعبير المباشر عن الاجتماعية مستعداً إلى ماهية النشاط ومضمونه ، وملائماً لطبيعة هذا النشاط » ( ص ٢٦ ) . فعندما يتصرف الفرد برغبته الخاصة وحسابه الخاص فإنه يظل أيضاً « نشيطاً اجتماعياً » ( ص ٢٧ ) . « ليس لحسب مادة .

نشاطى هى التى تعطى لى كنتاج اجتماعى ، وانما وجودى الخاص هو نفسه نشاط اجتماعى، (ص ٢٧). وبعبارة أخرى فإن الفرد يلتقى بالمجتمع فى أعماق شعوره الفردى ، تماماً كما يلتقى المجتمع فى كل فعل من أفعاله بالحقيقة الإنسانية الفردية. وعليه فإن ماركس الشاب يبلغ إلى اجتلاء التحايط المتبادل *immanence reciproque* ما بين المجتمع والفرد بما تشير إليه النظريات الحديثة تحت اسم «الإحالة المتبادلة للمنظورات» *reciprocité des perspectives*. وماركس يصوغ هذه الفكرة فى عبارات ناصعة تذكرنا بشكل عجيب بعبارات مارسيل مارس Marcel Mauss عن «الفرد الكلى» *total* و«المجتمع الكلى» و«الذين يطابق كل منهما الآخر» . ( ويستحيل على مارس أن يكون قد استعار عباراته من ماركس ، لأنه عندما استخدمها عام ١٩٢٤ لم يكن كتاب ماركس «الاقتصاد السياسى والفلسفة» قد نشر بعد ) .

وهاك ما يقوله ماركس : «إن الفرد — كأننا ما كانت درجته من الفردية الخاصة ، وعلى الرغم من أن خصائصه الخاصة هى على وجه الدقة التى تجعل منه فرداً ، وقيم السكان الوافعى المشترك الفردى — نقول إن الفرد إنما هو أيضاً



الوحدة الكلية *totalité* ، الوحدة الكلية المثالية *idéale* ،  
والوجود الذاتى للمجتمع من حيث هو موضوع فكر  
وإحساس لذاته ، وذلك على الرغم من أن الفرد يوجد فى  
الواقع بوصفه حدسا وروحا إنسانية للوجود الاجتماعى ، كما  
يوجد بوصفه وحدة كلية شاملة لتعبير إنسانى عن الحياة ،  
( ص ١٨ ) . « إن الفرد يمتلك كيانه ... من حيث هو فرد  
كلى » ( ص ٢٩ ) . ومن ثم فالحقيقة الإنسانية هى كلية ؛ إن  
الفرد الكلى والمجتمع الكلى ليسا غير وجهين لحقيقة واحدة  
وبعينا . أو كما جاء فى « آراء عن فريبراخ » : « إن الماهية  
الإنسانية ليست تجريداً لصيقاً بالفرد فى استقلال وعزلة .  
فالماهية الإنسانية فى حقيقتها هى جملة العلاقات الاجتماعية ،  
( مجلد ٦ ص ١٤٣ ) . وأخيراً فنحن نجد نفس الفكرة فى  
ألفاظ أخرى فى النص التالى من كتاب « العائلة المقدسة » ،  
*Sainte Famille* مجلد ٢ ص ١٣٥ ) : « إذا كانت الظروف  
هى التى تشكل الفرد ، فإنه ينبغى تشكيل الظروف إنسانياً .  
وإذا كان الفرد بطبيعته اجتماعياً ، فإنه لا يطور طبيعته الحققة  
إلا فى المجتمع ، وعندئذ فإن قوة طبيعته ينبغى قياسها  
لا بالرجوع إلى قوة الفرد الخاصة ، وإنما بالرجوع إلى قوة  
المجتمع » .

والنتيجة التي يخلص إليها ماركس من هذا كله إنما تعد  
جد هامة : إنها بطلان كل تصور للمجتمع خارج أعضائه ،  
على أنه ذات خارجية أو موضوع خارجي ؛ إنها رفض أى  
صورة من صور التعالي للمجتمع - وأية صورة من صور  
العزل للأفراد . إن ماركس يعلن : ينبغي قبل كل شيء أن  
نتجنب تثبيت المجتمع وكأنه تجريد في مواجهة الأفراد . (مجلد ٦  
ص ٢٧) . إن هذا التصور لمجتمع مجرد خارج أعضائه  
المسهمين ، إنما يوقف حركته الدائبة ، وعمله المشترك الجمعي ؛  
فهو لا يمثل غير منسخ *aliénation* جديد ، ينضاف إلى  
أشكال أخرى عديدة من المنسخ تستعبد الفرد العياني بكليته  
*homme concret et total* . ويعود ماركس فيعالج هذه  
المشكلات بالتفصيل في مؤلفه « الإيديولوجية الألمانية » ،  
وهو الذى سنعرض له بعد قليل في هذا الفصل .

وكل ما يعيننا الآن هو أن نتبين ما هى تصورات الحقيقة  
الاجتماعية التي تصدى ماركس لمناهضتها في هذا النص الذى  
أوردناه . وبهذهى أنه لم يكن يتصدى لدوركايم ونظريته  
عن « الشعور الجمعي المتعالى » ، فما كان ليستطيع ذلك إلا من  
قبيل التنبؤ . فالامر هنا لا يمكن إلا أن يتعلق « بالمدرسة

التاريخية في القانون، عند سافيني وبوختا Savigny et Puchta بتصورهما عن الـ Volk-bewusstsein المطابق للتقاليد ، وعند بونالد Bonald بنظريته عن «النظام الاجتماعي المتعالى»، وخاصة عند أوجست كونت A.Comte الذى كان قد صدرت بالفعل مجلداته الستة «محاضرات فى الفلسفة الوضعية» (١٨٣٠ - ١٨٤٢) ، فى الوقت الذى كان فيه ماركس يسطر كتابه «الاقتصاد السياسى والفلسفة» ، هذه المجلدات التى كان السادس منها يشتمل على عرض تفصيلى للعلم الجديد الذى كان قد فرغ للتو من إنشائه - علم الاجتماع .. إن النفور الفكرى والعدائية المتأججة - التى تستند فى الواقع إلى أساس متين - اللذين كان ماركس يستشعرهما نحو كونت لهما من الأمور الجذ مرفوقة . هذا النفور وهذه العدائية يتوكدان أيضاً فى الخطاب الذى بعث به ماركس إلى الأستاذ الإنجليزى بيزلى E.S.Bersly : «إنى اتخذ موقفاً عدائياً من الألف إلى الياء ضد المذهب الكونتى Comtisme ، وفكرتى عن كونت كرجل علم لاتطوى على تقدير يذكّر .» (خطاب فى ١٢ يونية ١٨٧١ . أنظر ملحق الترجمة الفرنسية لكتاب :

إن الخصائص التي تطبع الحقيقة الاجتماعية ، والتي يكشف عنها ماركس ، إنما هي بحسب رأيه مشوهة ، مزيفة ، «مسخوخة» ، وذلك بسبب ما يغلب — في تنظيم المجتمع البورجوازي الحال من الملكية الخاصة . «إن الملكية الخاصة .. هي التعبير المادى الملموس عن الحياة الإنسانية الممسوخوخة . وعليه فإن المحو الإيجابي للملكية الخاصة من حيث هو «تصحيح وضع» الحياة الإنسانية إنما هو المحو الإيجابي لـكل صور المسخ . ومن ثم فهو إعادة الإنسان ... إلى وجوده الإنساني أى الاجتماعى . » ( مجلد ٦ ص ٢٤ ) . وكما أوضح برودون فإن «الملكية الخاصة إذ تأخذ شكل رأس المال تولد الشقاء . » «إن الطبقة البروليتارية ( الأجراء ) تشهر في هذا المسخ لماهيتها بـأنمحاقها ، وترى فيه ما يشلها وما يحقق وجوداً غير إنسانى . » ( العائلة المقدسة ، مجلد ٢ ص ٦١ ) . إنه بسبب الملكية الخاصة يشيع المسخ : فالملكية الخاصة تحول دون «سيادة الإنسان لنفسه من حيث هو إنسان كلى» ، في تبادل المنظورات مع المجتمع الكلى . ( نفس المرجع ص ٢٨ - ٣٤ ) . أنها تحول دون التطور الطليق «لجميع الحواس والاستعدادات الفيزيائية والعقلية التي حل محلها مجرد مسخ لجميع الحواس

في حاسة الملك ، *sens de l'avoir* (نفس المرجع ص ٣٠) .  
إن الملكية الخاصة تحول دون تحقق الائتلاف ما بين « الطبيعية »  
و « الإنسانية » ، وتحول دون الوصول إلى « حل الصراع  
ما بين الحرية والجبر » . ( نفس المرجع ص ٢٣ ) .

والملكية الخاصة تؤدي إلى هذه النتيجة ، وهي أن  
« تقسيم العمل يكون هو الآخر ليس غير تعبير خارجي ،  
ووضع ممسوخ للنشاط البشري » ( نفس المرجع ص ٩٧ ) ،  
وتقسيم العمل هذا يصبح « التعبير الاقتصادي عن اجتماعية  
العمل *sociabilité de travail* ضمن إطار المسخ » . ( نفس  
المرجع ص ٩٧ - ٩٨ ) ؛ فالملكية الخاصة تدفع المسخ  
البشري إلى ذروته عن طريق ظاهرة سيطرة المال ؛ وهذه  
السيطرة هي القدرة البشرية ، وقد غدت ممسوخة ، تحيل كل  
« الخصائص البشرية » وكل « العلاقات الاجتماعية إلى  
أضدادها » ، إذ تسبب في « قلبها » « وإشاعة الاضطراب  
فيها » . ومن هنا فإن المال « يقلب الوفاء غدرًا ، والحب  
كراهية ، والكراهية حبا ، والفضيلة رذيلة ، والرذيلة فضيلة ،  
والتابع سيدًا ، والسيد تابعًا ، والبلاهة ذكاء ، والذكاء  
بلاهة » ( نفس المرجع ص ١٠٨ - ١١٤ ، نص من شكسبير

في موضوع المال ص ١٠٨ - ١٠٩ . وهذا النص بورده  
ماركس أيضاً في الإيديولوجية الألمانية ، جزء ٢ مجلد ٧ ص  
(٢٢٤) . والملكية الخاصة تمسخ حتى أكثر الأشياء إنتاجية ،  
وفاعلية ، وإبداعاً ، وما يخلق للفرد والمجتمع : العمل ؛  
« إن علاقة الملكية تشتمل على علاقة الملكية الخاصة من  
حيث هي عمل ، وعلاقة هذه الملكية الخاصة ذاتها  
من حيث هي رأس مال ، . » « إن عملية الإنتاج ( في هذه  
الحالة ) تفتيح الفرد ليس فحسب كسلعة ، السلعة البشرية ... ،  
وإنما تنتجه أيضاً على نحو مسير لعامل التجديد هذا ، أى  
ككائن عار عن كل صفة إنسانية ، فيزيائية كانت أم معنوية ،  
( نفس المرجع ص ١١٦ - ١١٨ ) .

إن مسخ المجتمع والفرد لحساب الدولة ليس غير وجه  
من بين الوجوه العديدة لمسح الإنسان ، وهو وجه يصدر  
عن سيطرة الملكية الخاصة ضمن بنية المجتمع البورجوازي ؛  
وعليه فإن محو الدولة لن يكون غير نتيجة من بين النتائج  
المتربة على « المحو الإيجابي لكل صور المسخ ، مما ينبغي أن  
نتوقعه نتيجة « لمحو الملكية الخاصة » . ( نفس المرجع  
ص ٢٢ و ٢٤ - ٢٥ ) . ولكن هذا المحو ، لا يمكن أن يتم ،

بحسب رأى ماركس ، إلا عن طريق « الشيوعية » وهو يعنى الشيوعية الإيمانية ، التى يضعها فى معارضة « الشيوعية الفجة » ، التى لا تعد أن تكون صورة ظاهريانية (شعورية) للخزى من الملكية الخاصة ، ، وذلك لأن هذه الشيوعية الفجة إذ تستهدف إشباع جميع الحاجات ، لا تبلغ بعد إلى الرسالة الحقّة للشيوعية ، إلا وهى تخلص الإنسان ، وتحرره من كل ضروب الاستعباد والمسخ ، وتؤكد وجوده من حيث هو « كائن إنسانى » . ( نفس المرجع ص ٢٣ - ٢٤ ) .

ليس هنالك من شك ممكن : فإنه إنما عن طريق « نظرية المسخ » ، يقيم ماركس معقد الصلة ما بين علم الاجتماع عنده وبين مذهبه الاجتماعى والسياسى ، بمعنى أنه يرسى بنظرية المسخ معبر الانتقال من أحكام الواقع إلى أحكام القيمة . فماركس فى وصفه لصور المسخ العميانية الخاصة بالمجتمع البورجوازى ، إنما يعتبرها أشنع جميع صور المسخ الممكنة ؛ وهو يتوق إلى محوها محواً شاملاً ، مفترضاً سبقاً إمكانيّة تحقق هذا المحو ، وأنه متى تحقق محو الملكية الخاصة والدولة فلا يمكن أن تطرأ أية صورة أخرى جديدة من صور المسخ . وهكذا ينتقل ماركس من علم اجتماع واقعى إلى مذهب ( ٤ م )

اجتماعى وسياسى يبعث على الدهشة بما يطبعه من تفاؤلية مسرفة ، ومن مثالية بعيدة المنال ، بل ويمكن القول بما يطبعه من غواية طعم الصيد : وذلك فيما يختص بالمرحلة النهائية ، وهى تحقق النظام الشيوعى . « هذه الشيوعية ... - كما يقول ماركس - إنما هى الحل الحقيقى للخصومة ما بين الإنسان والطبيعة ، وما بين الإنسان والإنسان ؛ إنها الحل الحقيقى للصراع ما بين الأصل والكيان ، ما بين النزعة إلى الموضوعية والنزعة إلى الذاتية ، ما بين الحرية والحمية ، ما بين الفرد والنوع ، ( نفس المرجع ص ٢٥ ) . وباختصار فإن هذه الشيوعية هى التناغم الكامل للفردوس المفقود المستعاد ؛ إنها اختفاء جميع التناقضات وجميع التوترات فى الإنسان العيان والمجتمع الواقعى ، وذلك على نحو ما تبينها حتى الآن . وماركس ، كما نعلم ، قد ظل حتى أيامه الأخيرة مخلصاً لحلم شبابه هذا . فإذا ما واجهنا ماركس مع برودون فإننا نستطيع أن ندين هنا مفارقة عجيبة تستلقت النظر : فبرودون ، على الرغم من أنه أقل واقعية ودنواً من علم الاجتماع بالقياس إلى ماركس ، وذلك لأفلاطونية المسرفة وقصور تنبهه أحياناً إلى الوسائل المحققة للتطور التاريخى ، نقول أنه يتبدى مع



ذلك أكثر حيلة وأمعن في النسبية بكثير في تطبيقاته العملية  
لأفكاره ، أى في تشييده لمجتمع المستقبل . فبرودون في الحقيقة  
يحاول إقامة مجتمع المستقبل استناداً إلى مبدأ توازن القوى  
المتعارضة وإلى مبدأ التكثر المنتظم *pluralisme organisé* ،  
بينما يقع ماركس — وهو سيد علماء الاجتماع — ضحية تحليله  
بمستقبل من التناغم الشامل .

( ب ) الحقيقة الاجتماعية ودينامييه التغير

في « الإيديولوجيه » الألمانية

( ١٨٤٥ — ١٨٤٦ )

إن التصورات الاجتماعية ، التي يوردها ماركس في  
« الإيديولوجيه » الألمانية ، ، لم تكن أكثر اكتمالاً ، وأكثر  
ثراء في التفاصيل وأكثر واقعية ، وذلك بالقياس إلى تصورات  
الاجتماعية في « الاقتصاد السياسي والفلسفة » ، وإن ظلت  
الوجهة واحدة في الحالين . فماركس في « الإيديولوجيه  
الألمانية » لا يعود — إلا على نحو خاطف — إلى تناول  
العلاقات ما بين الفرد والمجتمع ، وما بين المجتمع والطبيعة ،  
على أنها من المسائل التي تم إيضاحها . وعلى العكس من ذلك  
فإنه يخصص جانباً كبيراً من تحليله للدينامية الاجتماعية ، هذه

التي يكشف عنها ضاربة بحدورها في أعماق البنية ذاتها لكل حقيقة اجتماعية .

« إن الماهية الإنسانية ليست بتجريد مستمد من الفرد مأخوذاً على حدة . ف هذه الماهية في الواقع إنما هي جملة العلاقات الاجتماعية ... فكل حياة اجتماعية هي في صميمها ممارسة عملية ... وعلى الفرد في هذه الممارسة العملية أن يثبت حقيقة فكره ، بمعنى واقعية وقوة ومادية هذا الفكر . إن النظرية المادية القديمة عن تعديل الشروط وتعديل التربية إنما تغفل أن هذه الشروط تتعدل بفعل الأفراد ، وأن المربي ذاته ينبغي أن يكون نتاج تربية ، ( الإيديولوجية الألمانية جزء ١ ، مجلد ٦ ص ١٤٢ - ١٤٣ ) وهذه العبارات الواردة في « آراء عن فوبرباخ » يمكن اعتبارها جزءاً من مقدمة الإيديولوجية الألمانية . »

« إن الحياة الاجتماعية هي في صميمها ممارسة عملية ، وذلك بمعنى أنها أولاً « إنتاج » . « فإن ما عليه الأفراد يتفق مع إنتاجهم ، وذلك بما ينتجون وبالطريقة التي ينتجون بها على السواء . وبالتالي فإن ما عليه الأفراد يتوقف على الشروط المادية لإنتاجهم » ( نفس الموضع ص ١٥٥ ) . « والملاحظة التجريبية يتحتم عليها ، في كل حالة من الحالات ، مستندة إلى

نهج تجريبي بغير ما تعديل أو تأمل نظري ، أن تبرز الصلة ما بين البنية الاجتماعية والسياسة وبين الإنتاج . إن البنية الاجتماعية والدولة يصدران بصورة متصلة عن العملية الحيوية لأفراد محددين ، أفراد ، لا على نحو ما يتبدون في تصوراتهم الخاصة ، أو في تصورات الآخرين ، ولكن على نحو ما هم عليه في الواقع ، أى على نحو ما يسلكون ، وعلى نحو ما ينتجون ماديا ، ومن ثم على نحو ما تكون عليه فاعليتهم ضمن حدود ، بمعنى ضمن أوضاع سابقة وشروط مادية محددة مستقلة عن إرادتهم ، ( نفس المرجع ص ١٥٦ ) .

ومع ذلك فإن الإنتاج — أو كما يقول ماركس غالباً « القوى الإنتاجية » ، من حيث هي « نشاط اجتماعي » ، — لا يمكن خفضة لا إلى « ضروريات العيش وإنتاج هذه الضروريات » ، لا ولا إلى أدوات الإنتاج الصناعي ، ولا — أخيراً وبصورة أعم — إلى الإنتاج الاقتصادي وحده . فماركس يتحدث أيضاً عن « الإنتاج الروحي » ، مؤكداً أن الإنتاجين المادى والروحي يتداخلان في النشاط الاجتماعى الكلى ، الذى هو « محسوس شامل » ، حتى ، ( نفس المرجع ص ١٦٤ ) . « إن إنتاج الأفكار والتصورات ، والوعى ، إنما هو في المقام الأول ، متضمن

مباشرة في النشاط المادى وفي التعامل المادى بين الأفراد؛ وهذا الإنتاج هو لغة الحياة الواقعية... كذلك الحال بالنسبة إلى [ الأشكال الأخرى من ] الإنتاج الروحى ، على نحو فى اللغة والسياسة والقوانين والامتيازات الخ عند شعب ما . ما يتبدى أن الأفراد هم المنتجون لتصوراتهم ولأفكارهم الخ ، ولكن الأمر يتعلق هنا بأفراد واقعيين يسلكون مشروطين بتطور محدد لقوى الإنتاج والعلاقات المناظرة لها .. أن الوعى لا يمكن قط أن يكون شيئا آخر غير الكيان الواعى l'être conscient ؛ وكيان الأفراد هو عمليتهم الحسوية الحققة « ( المرجع ص ١٥٧ ) . وعليه فالوعى ، شأنه شأن الأعمال الروحىة ، إنما هو جانب من « قوى الإنتاج » ،

---

وذلك حين ننظر إلى مصطلح قوى الإنتاج فى معناه الواسع .

وكذلك الحال أيضا بالنسبة إلى أشكال العلاقات والمنظمات الاجتماعية ، وهى الأشكال التى يسميها ماركس أحيانا « أشكال أنتظام العمل والملكية » ( نفس المرجع ص ٢٢٠ ) ، وأحيانا « الحالة الاجتماعية » état social ( نفس المرجع ص ١٧٦ - ١٧١ ) ، وأحيانا ثالثة « أشكال العلاقات

الاجتماعية» (ص ٢٢٠ - ٢٢١) أو «العلاقات الاجتماعية»  
(جزء ٢ مجلد ٧ ص ٢٤٤) ، وأحيانا رابعة يسميها ماركس  
«أساليب العمل المشترك» ، أو «أساليب التضافر في العمل»  
collaboration « (ص ١٦٧) ، وأحيانا خامسة «علاقات  
الإنتاج» ، أو «أشكال الإنتاج» . وهذا المصطلح الأخير  
«علاقات الإنتاج» ، أو «أشكال الإنتاج» ، هو الذى استقر  
عليه فى النهاية ماركس فى مؤلفاته الأخيرة . والامر الجدير  
بالاهتمام هنا هو أن ماركس ينبه فى مواضع عديدة من  
«الأيديولوجية الألمانية» ، إلى أن أسلوب العمل المشترك  
هو نفسه قوة من قوى الإنتاج (ص ١٦٢) بمعنى أن  
ماركس ينسب إلى أشكال العلاقات أو المنظمات الاجتماعية  
تأثيرا مباشرا على الإنتاج المادى والروحى هذا الذى ينمو  
ويتطور ضمن أطرها ، هذه الأطر التى هى بدورها مشروطة  
بهذا الإنتاج . وهذا هو ما يستخلص من النص التالى الذى  
سبق أن أوردنا جانبا منه : «ينبنى على ذلك أن أسلوبا معيناً  
من أساليب الإنتاج ، فى مستوى معين من مستويات الصناعة  
إنما يرتبط دائماً بأسلوب معين من التضافر فى العمل  
collaboration أو بدرجة معينة من درجات التطور الاجتماعى

degré social ؛ وهذا الأسلوب من العمل أو النشاط المشترك هو نفسه قوة من قوى الإنتاج . كما ينبغي على ذلك أيضا أن الكثرة الغفيرة من قوى الإنتاج المتاحة للأفراد إنما تشرط الحالة الاجتماعية . ( ص ١٦٧ ) . وماركس في كتابه « شفاء الفلسفة » ( ١٨٤٧ ) ينظر إلى العنصر الإنساني من حيث هو كذلك ، على أنه قوة من قوى الإنتاج من الدرجة الأولى . فهو يكتب : « أن أعظم قوة إنتاجية بين جميع أدوات الإنتاج إنما هي الطبقة الثورية ذاتها » ( انظر ص ١٣٥ ) . وهذا يتضمن الاعتراف بأن الطبقة ، من حيث هي كذلك ، بما لها من مطامح ، و « وعى طبقى » بذاتها كطبقة ، ومثل العليا ، إنما تدخل كعنصر من العناصر المكونة في جملة « قوى الإنتاج » .

فإن الإنتاج أو « قوى الإنتاج » ، من وجهها ، إنما تفهم ضمن النظرة الاجتماعية لماركس الشاب ، بمعنى جد واسع بحيث تشمل على الحقيقة الاجتماعية كلها ، وفي جميع مظاهرها . ومن هنا يستطيع ماركس أنه يطابق ما بين « القوة puissance الاجتماعية » وما بين « القوة الإنتاجية في صورها المتكثرة » ( ص ١٧٥ ) . ويستثنى من ذلك فحسب « الإيديولوجيات » ، هذه الصروح الشعورية أو غير الشعورية حيث يبدو الناس وتبدو ظروفهم مقلوبة على نحو ما تبدو صور الأشياء منعكسة

في الغرفة المظلمة ؛ وهذه الظاهرة تنتج من العملية الحيوية التاريخية للبشر ، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية ينتج من العملية الفيزيائية الخاصة بها ، ( ص ١٥٧-١٥٩ ) .  
ومع هذا فإن الإنتاج أو « قوى الإنتاج » ، من وجه آخر ، إنما تفهم بمعنى جد ضيق ، على أنها « الإنتاج المادى ، بمعنى الكلمة ، هذا الإنتاج المادى الذى يميز ماركس ما بينه وبين العناصر الأخرى أو وجه أو رقائق الحقيقة الاجتماعية .  
ومن هنا يكتب ماركس : « إن قوة الإنتاج والحالة الاجتماعية والوعى ، يمكن بل ويتحتم أن تتناقض فيما بينها ، ( ص ١٧١ ) .  
« وهذا التناقض ما بين قوى الإنتاج وأشكال العلاقات ( الاجتماعية ) ، والذى أشرنا إليه ، قد تبدى مرات عديدة في التاريخ ، وكان يتحتم عليه في كل مرة أن ينبج في ثورة متخذاً في نفس الوقت أشكالاً ثانوية مختلفة من حيث هو ( أى التناقض ) « إجمالاً للصدامات « Collisions » . صدامات الطبقات المختلفة ، من حيث هو تناقض فى الوعى ، وضراع أفكار ، وضراع سياسى ، إلخ ، ( ص ٢٢٠ ) .  
وهكذا فإن الدينامية الاجتماعية على نحو ما تظهر في كتاب « الإيديولوجية الألمانية » ، تقدم لنا عن الوحدة الكلية للحقيقة الاجتماعية ، من حيث هى كذلك ، لوحة ثرية التعقيد .

وفي هذه اللوحة نستطيع أن نميز ما لا يقل عن أربعة طوابق أو رقائق ، بعضها يتداخل في بعض ، وكلها يمكن أن تتصارع .  
وهذه المستويات الأربعة هي :

أولاً : قوى الإنتاج المادية .

ثانياً : « البنية الاجتماعية ، أو علاقات الإنتاج ،

ثالثاً : الوعي الحقيقي ، الجماعي والفردى في نفس الوقت  
بما في ذلك تتاجانه الفعلية ( اللغة والقانون والمعارف  
والفن إلخ ) .

رابعاً : « الإيديولوجية ، أو « البنية الفوقية  
الإيديولوجية » ، وهي تشويه شعورى أو غير شعورى  
للطابق السابق ، يأخذ صورة المذاهب الاعتقادية  
doctrines dogmatiques والدين .

وفي رأى ماركس ، فإن الطوابق الثلاثة الأولى على  
الخصوص هي التي تتداخل ، وإن الطابقين الأول والثاني هما  
الذان يدخلان غالباً في صراع . ومع هذا فلا ينبغي ، في  
الوحدة الكلية للدينامية الاجتماعية ، أن تغفل أى واحد  
من هذه الطوابق الأربعة ، فكل طابق منها يلعب دوره .



### أولا : قوى الإنتاج المادية :

« قوى الإنتاج ، المادية ، التي تمثل النشاط الاقتصادي بمعنى الكلمة ، ( ص ١٦٠ ) تحظى بالأولوية ، وذلك من جانب « المادية العملية » ، أو « كتابة التاريخ من الزاوية المادية » - وهي وجهة نظر ماركس - . ( ص ١٦٥ - ١٦٨ ) ومع هذا فإن ماركس لا يغفل قط عن أنه بقدر ما فولى - في الدينامية الاجتماعية - الأولوية لقوى الإنتاج ، فإن هذه القوى يستحيل عزلها عز لا تاما عن البنية الاجتماعية - وهي التي تتبدى قوى الإنتاج هذه ضمن إطارها - ، أو عن « الوعي الحقيقي » ، ونتاجاته . فالبنية الاجتماعية و « الوعي الحقيقي » ، هما - من وجه - نتاج قوى الإنتاج هذه ، ولكنهما - من وجه آخر - منتجان لها ، ومن ثم تتؤكد ثلاثتها عناصر حقيقية في الحياة الاجتماعية . أما « الإيديولوجيات » ، فهي وحدها التي لها خاصية الظاهرة الزائدة épiphénomène ، أو التخطيط العمدى projection . ومع ذلك فإن الإيديولوجيات ذاتها تنتهي إلى أن تصبح عقبات أو معينات لتطور قوى الإنتاج ، وإلى أن تلعب فيها دوراً لا يمكن إغفاله . وبعبارة أخرى فإنه كلما كان النظر

إلى قوى الإنتاج ، لا على أنها عامل بين العوامل ، بل على أنها العلة الاجتماعية الشاملة ، كلما زاد فهمنا لها في أوسع ما صدق ممكن ، متطابقة مع جملة مستويات أو طوابق الحقيقة الاجتماعية .

### ثانياً : البنية الاجتماعية أو علاقات الإنتاج :

أما الرقعة الثانية ، ونعني بها البنية الاجتماعية ، أو علاقات الإنتاج ، أو أشكال العلاقات الاجتماعية ، فطابقة لما يقصده بوجه عام من جملة « الأنظمة الاجتماعية » ، أو « الجماعات » . وفي البنية الاجتماعية ( أو علاقات الإنتاج ) يدخل ماركس تنظيم العمل ، وتقسيم العمل ، وعلاقات الملكية ، وأساليب الحصول على الملكية ، والطبقات الاجتماعية ، والصراع بين الطبقات ، وأساليب التسلط وأساليب التضافر في العمل ، وأشكال الانعادات بما فيها الدولة .. إلخ .

وينبئ ماركس إلى أن مظاهر البنية الاجتماعية هذه ، وإن ناظرت مستوى بعينه من مستويات قوى الإنتاج ، فإنها يمكن ، بدرجات جد متفاوتة ، أن تتلاءم مع دعائمها ، تلك الدعامة التي ينتهي الأمر دائماً بأن تدخل هذه المظاهر

في صراع معها ، وذلك بقدر ما تتخذ هذه المظاهر أشكالاً مستقرة ومتحجرة . وفي الوقت نفسه ، تسهم هذه البنيات الاجتماعية ذاتها في « قوى الإنتاج » ، ليس بحسب كبحر د معاملات سلبية أو إيجابية لهذه القوى ، وإنما أيضاً تسهم مباشرة من حيث هي « أساليب عمل مشترك » ، هي بذاتها قوى إنتاجية .

### ثالثاً : 'الوعي الحقيقي' ونتاجاته الفعلية :

إن هذا الطابق الثالث من طوابق الظاهرة الاجتماعية هو ما يسميه ماركس الشاب أيضاً « الإنتاج الروحي » ، أو « قوى الانتاج الروحية » . وماركس إذ يعلن أن « ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة ، وإنما الحياة هي التي تحدد الوعي » ( ص ١٦٨ ) ( زهورأى أحيائي Vitalist أكثر منه مادي ) ، فإنه ينبه إلى « أن الفرد بكل خصائصه ، بما فيها الفكر ، ... إنما هو كائن عياني وواقعي » ( الإيديولوجية الألمانية جزء ٢ مجلد ٧ ص ١٩ ) . إن الوعي ، وهو الذي لا يمكن عزله عن جملة الحقيقة الاجتماعية ، إنما هو متضمن فيها كعنصر حقيقي ، وكذلك أيضاً نتاجاته التي لم تشوهدا الإيديولوجية . ( ص ١٦٨ - ١٧٠ ) . ومن هنا إمكانيات الصراع ما بين « الوعي »

وقوى الإنتاج ، وما بين الوعي والحالة الاجتماعية  
[ الطابق الثاني ] .

ويجد هذا ما يفسره بصورة خاصة ، في الحقيقة التي  
مؤداها ، إن تقسيم العمل يستتبع إمكانية بل تحقق الظاهرة ،  
ظاهرة وقوع النشاط المادى والروحى ، الاستمتاع والعمل .  
الإنتاج والاستهلاك ، على عاتق أفراد مختلفين ، وعلى  
أية حال ، شريطة أن لا نعزل الوعي ونتاجاته ، على طريقة  
الفلسفة المثالية الألمانية ، عن جملة الحقيقة الاجتماعية ، وأن  
لا نضخم الوعي ونتاجاته بطريقة مصطنعة ، فإنهما يضطلعان  
بدور فى تحديد البنية الاجتماعية ، ويضطلعان ، بواسطة  
هذه البنية أو مباشرة ، بدور فى تطور قوى الإنتاج المادية .

(١) فى البنية الاجتماعية ، نجد دور الوعي ، وهو  
الجماعى والفردى فى نفس الوقت ، يتجلى أولاً فى صورة  
اللغة . وإن اللغة قديمة قدم الوعي . إن اللغة هى الوعي  
العملى ، يتحقق أيضاً بالنسبة للآخرين ، ومن ثم فهو وعى  
متحقق بالنسبة لى . فهو وعى واقعى ، واللغة كالوعى لا تولد  
إلا بفعل الحاجة ، بفعل ضرورة التعامل مع الأفراد  
الآخرين ، ( ص ١٦٨ - ١٦٩ ) .

(ب) ومظهر آخر من مظاهر دور الوعي في البنية الاجتماعية هو « الحق » (ج حقوق) ، وهو الذي يتدخل بصورة بارزة في علاقات الملكية (ص ٢٤٥ وما يليها) . ولا يتعلق الأمر بالتلاعبات الإيديولوجية *myatifications idéologiques* بفكرة الحق مما يصدر عادة عن المشرعين أو السياسيين ( ص ٢٤٩ - ٢٥٠ ) ؛ كما أن الأمر لا يتعلق على الخصوص « بأوهام عن الحق ترجعه فحسب إلى الإرادة » (ص ٢٤٩) ، بل إلى مجرد الإرادة العليا للدولة (ص ٢٤٧) ، كما لا يتعلق أيضا « بحق وهمي لشخصية مجردة » (نقد فلسفة الدولة عند هجل مجلد ٤ ص ٢٢١) . وإنما يتعلق الأمر بالحق الفعلي الذي « لا يمكن رده إلى مجرد القانون » . ( الإيديولوجية الألمانية مجلد ٦ ص ٢٤٢ ) . أى أن الأمر يتعلق بحق غير مرتبط بالدولة ، بحق يتسم في أغلب الحالات بالمرونة ، بحق هو وإن كان « التعبير القانوني » ، عن « علاقات الإنتاج القائمة » ، فإنه في نفس الوقت بمثابة الإطار لهذه العلاقات . وهذا الحق يمكن — شأنه شأن الحق القانوني الذي يتعارض معه — أن يدخل في صدام — تحت شروط معينة — مع « قوى الإنتاج » ، بل وحتى مع « العلاقات الاجتماعية » .

(ح) ودور الوعي في البنية الاجتماعية يتجلى أيضا مباشرة في صورة « الوعي الطبقى » « conscience de classe » ؛ وذلك لأن الطبقة بحسب رأى ماركس لا تكون طبقة بمعنى الكلمة إلا إذا توفّر لها « وعيها » بوجودها كطبقة ، وإلا إذا تأكد فيها التضامن الطبقى بصورة واعية ، وإلا إذا توفّر لها أخيراً برنامج عمل تاريخي محدد . ومن أجل هذا ، فإن ماركس حين يتحدث عن البروليتاريا ، فإنه إذ يقرر وجودها ، يقول بضرورة « تشكيلها » (إسهام في نقد فلسفة القانون عند هغل مجلد ١ ص ١٠٥) ، أو بضرورة « تكوينها » كطبقة (البيان الشيوعي سنة ١٨٤٨ ، مؤلفات ماركس ، باريس سنة ١٩٣٧ ص ٣١) ؛ وهذا يتضمن بلوغ البروليتاريا إلى « الوعي بضرورتها ثورة جذرية » (الإيديولوجية الألمانية جزء أول ص ١٨٢) .

(د) وأخيراً فإن دور الوعي في البنية الاجتماعية يتجلى في صورة المعرفة ، وعلى الأخص التطور العلى . وإذا كانت العلوم من ناحية ، وحتى « العلوم الطبيعية المحضنة » ، لا تستمد أهدافها وموادها إلا من التجارة والصناعة ، من النشاط المحسوس للأفراد ، ( ص ١٦٣ ) ، فإن

الاختراعات الفنية من ناحية أخرى لا يمكن أن تتمكن إلا عن طريق تطور العلوم (ص ٢٠٧)؛ وعلى سبيل المثال، فإن الصناعة الكبيرة في المجتمع البورجوازي، «باخضاعها العلوم الحالية لرأس المال» (ص ٢١٨) فإنها إنما تحول دون الانطلاق الملى لقوى الإنتاج. وهكذا فإن المعارف العلمية تتكامل مباشرة، عن طريق التكنيكات، ضمن وقوى الإنتاج، وفي ذلك ما يؤكد مرة أخرى هذا التدخل الديالكتيكي والفسيح، ما بين «قوى الإنتاج» والعلاقات الاجتماعية «والوعى الحقيقى» (وهو الجمعى والفردى فى نفس الوقت)، هذا التدخل الذى يبرزه ماركس فى كثير من القوة وذلك فى وصفه الرائع للبنية الاجتماعية.

رابعاً : الإيديولوجية، أو البنية الفوقية الإيديولوجية :

إن الإيديولوجية أو البنية الفوقية الإيديولوجية، التى تقلب كل معنى رأساً على عقب (ص ٢٥٠ - ٢٥١)، والتى تمثل ضرباً من «التلاعب» mystification (ص ١٥١) أو تمثل ببساطة «التصورات الخاطئة التى يكونها الناس عن أنفسهم» (ص ١٤٥)، إنما تستند إذن إلى بنية تحتية ثلاثية حقيقية: فبنيتها التحتية ليست قاصرة على قوى الإنتاج

وحدها ، على نحو ما تؤكد في الغالب ماركسية رجل الشارع ،  
وإنما هي تشتمل أيضاً على « الوعي الحقيقي » ، ونتاجاته  
وعلى « العلاقات الاجتماعية » .

وبحسب رأى ماركس الشاب فإن المظاهر الإيديولوجية  
المختصة للمجتمع تقتصر على الدين<sup>(١)</sup> . والفلسفة الاعتقادية  
dogmatique والتأملية spéculative ، والمذاهب السياسية .

وعلى العكس من ذلك فإن اللغة والقانون والفن والمعرفة  
إنما هي حقيقية وفعالة وذلك بقدر ما تنجو من التشوية عن  
طريق الصروح الفكرية constructions الشعورية وغير الشعورية  
سواء أكانت من طبيعة أسطورية أو وهمية . وحتى  
الإيديولوجيات — عن طريق الطبقات الاجتماعية التي  
تستهدى وتستلهمها — فإنها تنفذ إلى قوى الإنتاج ذاتها .

---

(١) فيما يتصل بالعدائية للدين ، وهي التي يشترك فيها ماركس  
مع برودون ، انظر « إسهام في نقد فلسفة القانون عند هغل  
Contributin à la Critique de la Philnophi de Driot  
de Hegle ( الأعمال مجلد (١) ، ص ٨٤ - ٨٥ ) : « إن الدين  
هو تهنيد الخليفة المكبل بأغلال الشقاء ، إنه الروح لعالم بلا قلب .  
إنه أفيون الشعوب . إن الدين ليس غير شمس وهمية تدور حول  
الإنسان ما ظل ساكناً لا يدور حول نفسه . »



ولسوف نضطلع بعد قليل ( في القسم الثالث من هذا الفصل ) بمجابهة هذه النظرة إلى الحقيقة الاجتماعية وإلى توتراتها الدينامية مع الصورة النهائية التي اتخذها علم الاجتماع عند ماركس منذ « البيان الشيوعي » ، ( ١٨٤٨ ) بل وخاصة منذ « مقدمة إلى الاقتصاد السياسي » ، ( ١٨٥٩ ) .

والآن ، في ختام عرضنا للنظرة الاجتماعية التي يشتمل عليها كتاب « الإيديولوجية الألمانية » ، يحسن بنا أن نورد التفسير المفصل الذي يقدمه ماركس عن ماهو سائد ، في الحياة وفي النظريات ، من اتجاه إلى تصور المجتمع خارج أعضائه وخارج ذاته ، أي بوصفه موضوعا خارجيا أو ذاتا عليا ، وهو الاتجاه الذي سبق لماركس أن نقده في كتاب « الاقتصاد السياسي والفلسفة » .

إن تخرج extériorisation المجتمع بالنسبة إلى نفسه ، وإلى أعضائه ( مجلد ٦ ص ١٧٦ ) وهو المظهر الرئيسي لكل صور المسخ ، إنما يستند إلى ترسيخ stabilisation النشاط الاجتماعي وتجميد نتاجنا الخاص في قوة عيانية تسيطر علينا ولا تخضع لضبط من جانبنا ، مما يعترض سبيل أمانينا ، ويقضي على توقعاتنا ، ( ص ١٧٥ ) . « إن الفاعلية الاجتماعية بمعنى القوة

الإنتاجية المتكثرة ، التي تنتج من تضافر الأفراد على اختلافهم والتي هي مشروطة بتقسيم العمل ، إنما تبدى لهؤلاء الأفراد — نظراً لأن التضافر ذاته ليس إرادياً — ... لا على أنها فاعليتهم المتحدة الخاصة بهم ، وإنما كقوة غريبة تقع خارجهم ، لا يعرفون لها أصلاً ولا غاية ، ( ص ١٧٥ - ١٧٧ ) .

وهذه الظاهرة تتخذ في ظل النظام الرأسمالى صورة جد مستلغمة ومهددة . « فى المقام الأول ، تبدو قوى الإنتاج وكأنها مستقلة تماماً ومنعزلة عن الأفراد ، وكأنها عالم خاص يقوم إلى جانب الأفراد ، ( ص ٢٤٠ ومايلها ) . والسبب فى هذا المسخ الاقتصادى - الذى اضطلع ماركس بعد ذلك بتقديم وصف بليغ عنه فى المجلد الأول من كتابه « رأس المال ، حيث تحدث عنه تحت اسم عبادة السلع *fétichisme* ، وكتبات المال ورءوس الأموال - *des marchandise* هذا السبب ينحصر فى أن الكائنات البشرية التى تمخضت عن هذه الأشياء . هى كانت « مبعثرة يعارض بعضها بعضاً ، ( ص ٢٤٠ - ٢٤١ ) . وفى المقام الثانى تبدو « العلاقات الاجتماعية ، نفسها مخرجة تماماً ، وذلك لأنها نخضع بشكل

دقيق لعلاقات الملكية الخاصة (الايديولوجية الألمانية جزء ٢٠ مجلد ٧ ص ٢٤٤). وفي المقام الثالث ، فإن العمل ، وقد تحول إلى سلعة ، إنما يتسم بالاستعباد والمسخ ؛ ومن ثم فإنه يغدو بالغ الإيلام ، وإن الأمر لا يقتصر على العلاقات مع الرأسمالى وإنما العمل نفسه قد غدا غير محتمل ، ( ص ٢١٩ - ٢٢٠ ) وهكذا ، « نجد عند البروليتاريا . . أن الظروف الخاصة بحياتهم ، ظروف عملهم وبالتالي كل ظروف وجودهم ، قد غدت عرضية ، وخارجية ( ص ٢٢٨ ) . وبعبارة أخرى ، فإن تخرج المجتمع ، وتصوره كموضوع خارجى أو ذات عليا خارج النشاط الجماعى والفردى فى نفس الوقت . هذا التخرج لا يتكشف أبداً أكثر تسلط وأكثر استعصاء على التحمل ، مما هو عليه بالنسبة إلى طبقة البروليتاريا فى ظل النظام الرأسمالى . طبقة البروليتاريا تصبح « الضحية » الرئيسية لصور المسخ ، *aliénation* . وبهذه الطريقة خرجت طبقة تقع على كاهلها كل أعباء المجتمع ، دون أن تستمتع بخيرات هذا المجتمع ، طبقة ملفوظة من المجتمع ، وملقاة فى المعارضة أصرح المعارضة بالنسبة إلى جميع الطبقات الأخرى ، طبقة تؤلف الغالبية العظمى من أعضاء المجتمع ، ( ص ١٨٣ )

انها طبقة ذات اغلال متأصلة ، طبقة من المجتمع  
البورجوازي وليست طبقة في المجتمع البورجوازي ، طبقة  
هى تحلل (فتات) جميع الطبقات ، وهى طبقة تتسم بالعمومية  
الشاملة بفعل آلامها ذات العمومية الشاملة ، (إسهام في نقد  
فلسفة القانون عند هيجل ، مجلد ١ ص ١٠٥ . وانظر  
الايدولوجية الألمانية جزء أول ، مجلد ٦ ص ١٨٣-١٨٤ ،  
١٩٦-١٩٧) .

وفي المقام الرابع فإن التخرج والمسح الذين نحن بصددهما  
والذين يتهددان في نفس الوقت الفرد والجماعة - هذان  
الذان يوجدان في منظور متبادل - نقول أن هذا التخرج  
والمسح يتربصان بالطبقات الاجتماعية ذاتها ، بما فيها طبقة  
البروليتاريا . « إن الطبقة تعدو مستقلة استقلالاً ذاتياً في  
مواجهة الأفراد ، فلا تكون طبقة إلا بقدر ما يضطلع الأفراد  
بالصراع المشترك ضد طبقة أخرى ، بحيث يجد هؤلاء الأفراد  
ظروف حياتهم محددة ومرسومة من قبل ، بحيث يجدون  
أوضاعهم الاجتماعية تتحدد لهم عن طريق الطبقة ، ومن  
ثم يتحدد تطور شخصياتهم ؛ فأوضاعهم الاجتماعية ، وتطور

شخصياتهم يخضعان للطبقة» (ص ٢٢٤ - ٢٢٥) . وهذه الظاهرة شأنها تماما شأن جميع الأشكال الأخرى لتصور المجتمع خارج المسهمين فيه . وهذه (الظاهرة) لا يمكن التخلص منها إلا بعد محو الملكية الخاصة ، ومحو استرقاق العمل ، وأى إلا بعد محو كل سيطرة للطبقات ، وذلك بمحو الطبقات ذاتها» (ص ١٨٣) .

« فإنه إنما نحسب في الحياة المشتركة *communauté* يستطيع الأفراد أن يسيطروا من جديد ، مخضعين لأنفسهم القوى الموضوعية » (ص ٢٢٠) ويفنى على ذلك بالتالى أن البروليتاريا كطبقة فى صراع ضد الطبقة البورجوازية ، وقبل أن تنجح فى إقامة المجتمع اللاطبقى ، تظل يهددها نفس الخطر كغيرها من الطبقات ، خطر «التمخرج» بالنسبة إلى المسهمين فيها - الأجراء - ويفتش ماركس بالحرى عن مطمئنتات فينبه إلى « أن الطبقة التى تقوم بثورة ، بالنظر إلى أنها تهب فى معارضة طبقة أخرى ، فإنها لا تبدو كطبقة وإنما كمثلة للمجتمع ؛ أنها تبدو الكتلة السكلية للمجتمع وذلك فى مواجهة الطبقة الوحيدة المهيمنة » (ص ١٣٦) ؛ ذلك هو ما يصدق بصفة خاصة عن البروليتاريا ، التى لا تصبح لها ساحة

الثورة مصالح طبقية تسعى إلى تغليبها ، ( ص ٢٢٥ ) .

أما نحن سبنا في حاجة إلى الإلحاح على أننا اتحدنا أمام .  
مذهب سياسى اجتماعى politico-social وميل إلى استهواء  
العقول يحدان هنا من قيمة الكشف الواقعى للعالم الاجتماعى  
ماركس : ذلك الكشف الذى قرامه ميل كل مجتمع ، وكل  
جماعة ، وكل طبقة ، إلى الهيمنة على أعضائها بوهم وجودها  
خارج أعضائها وخارج ذاتها بوصفها موضوعا متعاليا أو ذاتا  
متعالية ، وهو ميل اشتد ظهوره بصفة خاصة في عصر  
انتصار الصناعة الكبيرة ؟ .

وأخيراً ، وفي المقام الخامس ؛ فإن نفس الظاهرة تتخذ  
صورة هيمنة دولة سياسية ؛ مستقلة ؛ متصورة خارج المجتمع  
وخارج أعضائه ؛ إن الدولة قد غدت مستقلة ؛ خارج المجتمع  
البورجوازى . وإلى جانبه ؛ ولكن الدولة ليست شيئا آخر  
غير شكل التنظيم الذى يتخذه البورجوازيون في الخارج  
والداخل ضمنا متبادلا للملكيتهم ومصالحهم ، ( ص ٢٤٦ ) .  
« إن الدولة من حيث هى الشكل الذى يضمن لأفراد الطبقة  
المتحركة تحقيق مصالحهم المشتركة ، ومن حيث هى الشكل

الذى يلخص كل المجتمع البورجوازى فى عصر بعينه .  
( ص ٢٤٧ ) ، نقول أن الدولة ليست غير مظهر من مظاهر  
التخرج والمسح الواقعين على « الإنسان الكلى » وعلى  
« المجتمع الكلى » . وعليه فإن الأجراء « يجدون أنفسهم ..  
فى صراع مباشر مع ذلك الشكل الذى وجد فيه أفراد المجتمع  
حتى الآن ترجمة عامة لهم ، ونعنى الدولة ، وعليه يتحتم على  
الأجراء إسقاط الدولة حتى يتحقق الظفر لشخصياتهم »  
( ص ٢٢٩ ) . وإذن تتلاشى الدولة فى المجتمع اللاتطبق أمر  
يفرض نفسه من وجهين :

( أ ) إن الدولة تفقد علة وجودها بمجرد انتهاء هيمنة  
الطبقة .

( ب ) إنه فى الجماعة القديمة بسلطانها الموكولة إلى الدولة  
« لم تكن هناك حرية شخصية إلا بالنسبة إلى أصحاب  
الامتيازات » ، ( ص ٢٢٦ ) ، بينما فى الجماعة الحقة يكتسب  
الأفراد حريتهم عن طريق تجمعهم الحر وفى تجمعهم الحر  
ذاته . ( د ) أنه - على وجه الدقة - اتحاد الأفراد الذى ،  
إذ يخضع لسلطانهم ظروف تطورهم الحر وحركتهم الطليقة ،

وإذ يمنع أى نتاج لتجمعهم من أن يتحقق فى استقلال عنهم،  
نقول إن اتحاد الأفراد هذا هو الذى يأخذ مكان الدولة فى  
المجتمع اللاطبقى، ( « ص ٢٣ - ٢٣١ ) .

وهكذا نرى أن تطور النظرة الاجتماعية عند ماركس  
لا يحوِّله عن مثله الأعلى المتسم بمناهضة الدولة *anti-étatiste*  
ومناصرة الحرية المطلقة ، وازدهار الشخصية *persoannaliste*  
*Cibentaisi* وبديهي أنها مسألة أخرى تماماً أن نحاول تبين  
حقيقة ما إدعاه ماركس دائماً من أن المثل الأعلى التى تمسك  
به يترتب حقاً على تحليله الاجتماعى العميق لحقيقة الوقائع ،  
وما إذا كان الطريق الذى اختاره لبلوغ هذا المثل الأعلى  
يقود حقاً إلى النهاية التى تخيلها .



## ٣

أوجه الصلة ما بين الصورة الأولى

لعلم الاجتماع عند ماركس

والصورة المتأخرة لفكره

كتب هنري لوفيفر H. Lefebvre ، وهو من خير شراح ماركس في فرنسا ، من وقت قريب ، يقول : « أنه من السخف والخطأ أن نعارض ماركس الفيلسوف بماركس الاقتصادي ، وأن تنقب في مخطوط ١٨٤٤ ، أو الأيديولوجية ، لنعثر على شيء يختلف عما نجده في « رأس المال » . « إن « رأس المال » يستند بمعنى ما إلى نظرية « الوثنية » fetichisme ، وهي التي تطور نظرية « المسخ » aliénation وتمدها بدعامة إيجابية ، عقلية ، علمية ، عند دراسة الوقائع والصيرورة التاريخية . ، ونظرية المسخ هذه نجدها معروضة في صورة دقيقة في مؤلفات الشباب . ومن ثم تتكشف الوحدة الباطنية الرائعة لفكره . » ( ماركس ، مقدمة ونصوص ، ١٩٤٧ .  
( Marx, introduction et textes, Gerève-Paris. 1947 ).

وما أبعدنا عن أن نفكر وحدة الفكر عند ماركس ؛ فليس هنالك في الحقيقة أية ثغرة يمكن الكشف عنها في تتابع المراحل المختلفة لتطوره . ولكن ليس معنى هذا أن يبلغ بنا الأمر حد التغافل عن وجود هذه المراحل ، وحد التعامى مثلا عن أن بنية الحقيقة الاجتماعية لا تلقى نفس التفسير ، أو أنها على أية حال لا تلقى في نفس نقاطها نفس الإبراز ، وذلك في كل من مؤلفات الشباب وفي « نقد الاقتصاد السياسي » ، و « رأس المال » .

لنتصفح هذه المقدمة الشهيرة لكتاب « نقد الاقتصاد السياسي » ، ١٨٥٩ ( الترجمة الفرنسية بقلم لورا لافارج الطبعة الثانية ١٩١٠ ) حيث يكتب ماركس : « إن الفهم التشريحي للمجتمع ينبغي أن نلتمسه في الاقتصاد السياسي . . . ففي الإنتاج الاجتماعي *production sociale* لوجودهم يجد البشر أنفسهم داخلين في علاقات محددة ، محتومة ، مستقلة عن إرادتهم ، وعلاقات الإنتاج هذه تناظر درجة بعينها من درجات تطور قوى الإنتاج المادية عندهم . وجملة علاقات الإنتاج هذه إنما تكون البنية الاقتصادية للمجتمع ، أى الدعامة الحقيقية التي عليها تشيد بنية فوقية قانونية وسياسية ، بنية فوقية تناظرها وترتبط بها أشكال بعينها من الوعي الاجتماعي .

إن أسلوب الإنتاج الخاص بالحياة المادية يشترط عمليات الحياة الاجتماعية ، السياسية والعقلية . فليس وعى الفرد هو الذى يحدد الكيان الاجتماعى وإنما الكيان الاجتماعى هو الذى يحدد وعى الفرد . « ( ص ٤ - ٥ ) . ويكتب أيضاً : « فن المهم أن نميز على الدوام ما بين الحلل المادى الشديد فى شروط الإنتاج الاقتصادى — وهو خلل ينبغى أن نتبينه فى دقة عن طريق علوم الطبيعة والفيزياء — وما بين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية ، باختصار ، الأشكال الإيديولوجية ، التى فى ظلها يبلغ الناس إلى الوعى بالصراعات ، القائمة ما بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج . » وينبغى تفسير هذا الوعى بإرجاعه إلى تناقضات الحياة المادية . « ( ص ٥ - ٦ )

إلى هذا النص تستند غالبية التفسيرات الشائعة للماركسية . فإذا ما قارنا هذا النص بالنتائج التى انتهت إليها النظرة الاجتماعية الأولى عند ماركس فإن أربع نقاط تستوقفنا :

( ١ ) إن التمييز ما بين « قوى الإنتاج » وبين « العلاقات الاجتماعية » ، يظل باقياً ، ولكن « العلاقات الاجتماعية » هذه وهى التى ينفرد بالإشارة إليها منذ الآن فصاعداً مصطلح

«علاقات الإنتاج» تصبح متضمنة بكليتها في «البنية الاقتصادية» وتظهر بحسبانها جزءاً متكاملًا ضمن «الشروط المادية» (ص ٧) أو «الحياة المادية». وجملة هذين العنصرين هي «الدعامة الاقتصادية» التي تقف، من حيث هي «دعامة حقيقية»، في تعارض مع «البنية الأيديولوجية».

(ب) «إن الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية» قد أصبحت كلها ضمن جعبة الأيديولوجية، بما في ذلك الوعي الذي تتولد عنه هذه الأشكال. ومعنى هذا أنه قد تم العدول عن التمايز الذي كان ما بين اللغة والقانون والفن والمعرفة الواقعية وبين صروحها الاعتقادية، كما تم العدول عن التمايز الذي كان ما بين هذه المظاهر الثقافية وبين الدين. وكذلك فإن النظرة الأحيائية vitaliste التي تؤكد أن الحياة هي التي تحدد الوعي، قد أخلت مكانها لنظرة مادية تؤكد أن الكيان P'été هو الذي يحدد الوعي. ومن هنا فلم يعد هناك مجال لنفاذ الوعي الاجتماعي ونتاجاته إلى قوى الإنتاج، هذه التي استبعدت منها النتاجات الروحية.

(ح) «وبينما تلح مؤلفات الشباب على أن عوامل التحديد

الاجتماعى إنما هى نسبية ويتمم بعضها بعضاً بدرجات متقارنة. من النشاط الحر (الجمعى والفردى معاً) أى بدرجات متقارنة من نشاط الكائن الاجتماعى ، نشاطاً يسدع به نفسه ، فإن الإلحاح ينصب الآن على حتمية صماء مطلقة ، تبدى «مستقلة عن الإرادة» ، وعن وعى الجماعات والأفراد . ألم يكتب ماركس فى نفس المقدمة (ص ٧) : «إن البشرية لا تثير قط من المشكلات إلا ما تستطيع حله» وذلك ، لأننا إذا أمعنا النظر فسنجد دائماً أن المشكلة ذاتها لا يمكن أن تنبثق إلا إذا توفرت الشروط المادية لحلها .» وحين يؤكد هنرى لوفيفر أن «الماركسية هى فلسفة عملية للحرية» (لوفيفر ؛ «ماركس» ، المرجع السابق ص ١٦٦) ، فإن هذا التوكيد وإن بدا لنا محملاً إلى حد ما ، حين يتعلق الأمر بمؤلفات الشباب فإنه لا يصلح فى رأينا على الإطلاق وصفاً مميزاً للوجهة الختامية للنظرية .

(د) وأخيراً فبينما يسعى ماركس الشاب ، دون أن يخلو فى ذلك من نزوة ذرائعية ، إلى ائتلاف يصلح ما بين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، مصالحة تكاد تنحاز لصالح علوم

الإنسان (١) ، فإننا نجد في « نقد الاقتصاد السياسي » وفي

---

(١) هذا الانحياز من جانب ماركس الشاب لصالح علوم الإنسان ، يبرز في نص من كتاب « الإيديولوجية الألمانية » (جزء أول ، مجلد ٤ ، ص ١٥٣ وما يليها) — كما يبرز في نصوص أخرى — بقول فيه :

« نحن لا نعرف غير علم واحد هو علم التاريخ . والتاريخ يمكن النظر إليه من جانبين ، وتقسيمه إلى تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان : ولكن الجانبين لا يمكن فصلهما عن الزمن ، وما يقو على الأرض بشر فإن تاريخ الطبيعة وتاريخ الإنسان سيشرط كل منهما الآخر في إحالة متبادلة . . . وينبغي علينا أن نهتم بتاريخ الإنسان ، وذلك لأن الإيديولوجية كلها تقريبا لا تعدو أن تكون إما تصورا خاطئا لهذا التاريخ . وإما تجريدا تاما لهذا التاريخ .

فالإيديولوجية نفسها ليست غير جانب من جوانب هذا التاريخ . . . ويبدو واضحا لنا أن « النزعة التاريخية المسرفة » histori cisme عندما ركس ليست هنا بالنسبة إليه صيغة ملائمة لإعطاء الأولوية للعلوم التي تدرس الإنسان الاجتماعي في فعله وفي تحوله ، بما في ذلك علم الاجتماع .

« رأس المال » لا يعترف إلا بـ « علوم الطبيعة والفيزياء » كعلوم من حيث أنها ، أو يمكنها أن تكون ، موضوعية . فالعلوم الإنسانية ، باستثناء الاقتصاد السياسى ، الذى يرتفع عند ماركس إلى مرتبة علم الطبيعة ، كلها قد وصفت بأنها إيديولوجيات .

وهذه الحركة ، التى تبدأ من نزعة إنسانية خلاقة pluralisme humanisme activiste ، ومن تكثرية جوانب d'humanisme الحقيقة الاجتماعية لتنتهى إلى ما يقرب من نزعة طبيعية حتمية naturalisme necessaire ، ومن وحدانية اقتصادية ، نقول أن هذه الحركة كانت من الواضح بحيث نجد أن أنجلز عندما أشار فى نهاية حياته العلمية ( عام ١٨٩٤ فى خطابه الشهير إلى ستاركنبيرج Starkenburg ) فى شيء من التبسيط ، إلى الاتجاهات الأولى التى نافع عنها مع ماركس ، فإن عباراته قد بدت للماركسيين فى ذلك الوقت وكأنها ابتداء جسم وخطير . فلقد كتب أنجلز : « إن كلا من التطور القانونى والسياسى والفلسفى والأدبى والفنى يستند إلى التطور الاقتصادى . ولكن تلك التصورات تؤثر بعضها فى بعض ( م - ٦ ) .

كما تؤثر في الدعامة الاقتصادية . فالموقف الاقتصادي ليس هو العلة الوحيدة الفعالة بحيث يكون كل ما عداه مجرد فتاج سلبي . فهناك بالحري ، داخل المجال الذي تسوده الحتمية الاقتصادية ، إحالة متبادلة تتؤكد دائماً أبداً في نهاية الأمر . كذلك فإن المادية التاريخية لا تنكر الدور الذي تلعبه التقاليد الاجتماعية بتعديلها لإيقاع التغير في الجوانب اللامادية من الحضارة . إن جورج بليخانوف ، وادوار برنشتاين ، وكذلك بوغارين إلى حدما ( في كتابه «المادية التاريخية» ، مذهب في علم الاجتماع ، ١٩٢٤ ) هم وخدام الذين انتهوا إلى تقبل وجهة النظر هذه . والحق هو أن تحليل ماركس الشاب : كما رأيناه ، قد ذهب إلى ما هو أبعد بكثير من عبارة انجلز عن الإحالة المتبادلة للتأثيرات ، وهي عبارة تكاد أن تكون ساذجة ، وتعرض لأن تتحول إلى دور شنيع ( حلقة مفرغة ) . أنه لمن مفخرة النظرة الاجتماعية الأولى عند ماركس أنها اضطلعت بوصف دقيق مرهف لجملة العلاقات الجدلية المعقدة ما بين مختلف طبقات أعماق الحقيقة الاجتماعية ، وهي طبقات متداخلة وممتدة في نفس الوقت ، حيناً تتكامل ضمن قوى



الإنتاج ، وحينما تتعارض معها . ونستطيع ولاشك أن  
نختلف في تفسير طبقات الأعماق *couches en profondeur* ،  
هذه « البنيات التحتية » العديدة ، كما نستطيع أن نستعين  
بطرائق مختلفة للكشف عنها . ولكن ينبغي مع ذلك أن  
نعترف بأن ماركس الشاب قد هدانا ، من هذه الزاوية ،  
إلى الطريق .



## خاتمة

يبقى علينا أن نبين الأسباب التي أدت عند ماركس إلى التغييرات التي طرأت على تعبيره ، إن لم نقل على وجهة نظره السوسيولوجية ( أى الخاصة بالحقيقة الاجتماعية ) .

ويبدو لنا أن تلك الأسباب كانت من طبائع مختلفة :  
سيان من طبيعة تاريخية ، وسبب ثالث يتعلق بالمنطق الباطنى  
للفكر الماركسى :

( ١ ) إن الخصومات الجدلية ، التي وجد ماركس نفسه مضطراً للدخول فيها ضد برودون وأتباعه ، قد دفعت به إلى عدائية مشبوبة ضد كل ما يمكن أن ينتسب — من قريب أو بعيد — إلى التقليد الأفلاطونى ، ونعنى هذا التقليد الذى يؤكد الاستحالة على التغير بالنسبة إلى الأفكار الأزلية . فهذا التقليد إنما كان فى الواقع جد بارز فى فكر برودون ، وكان بمثابة حجر عثرة فى نظريته الاجتماعية ، وإن كانت نظريته مع ذلك عظيمة الثراء متنوعة الظلال .

كتب ماركس في « شفاء الفلسفة » ( ١٨٤٦ ) Misère de la philosophie يقول : « إن برودون ، في نزعة إلفيلسوف ، قد نظر إلى الأشياء نظرة مقلوبة ، فلم ير في العلاقات ( الاجتماعية ) الواقعية غير تجسيدات لمبادئ ومقولات تكمن ناعسة في أعماق العقل الاشخصى للبشرية » .

« والشئ الذى لم يتبينه برودون هو أن العلاقات الاجتماعية المحددة إنما هى أيضاً من صنع البشر تماماً كالنسيج والقماش الخ . فالبشر ، الذين يصنعون العلاقات الاجتماعية بما يتمشى مع « قدرتهم الإنتاجية » ، productivité هم أنفسهم الذين يصنعون المبادئ والأفكار والمقولات بما يتمشى مع علاقاتهم الاجتماعية . ومن ثم فإن هذه المبادئ والأفكار هى من البعد عن الأزلية ، بعد العلاقات الاجتماعية ( التى تعد هذه المبادئ والأفكار تعبيراً عنها ) عن هذه الأزلية . . . . فليس هنالك بمستحيل على التغير إلا تجريد فكرة التغير — خلود الفناء — . هذا النص ، حيث ما يزال ماركس أميناً لمصطلحات شبابه ، وخاصة لأفكار شبابه ، وذلك باعترافه بالطابع الاجتماعى للأفكار والعلاقات الاجتماعية ، ( وهذه الأخيرة لم يكن قد خفضها بعد

إلى العلاقات الاقتصادية ) ، إلى جانب قوى الإنتاج ،  
نقول إن هذا النص لعظيم الدلالة . فهو يكشف في  
الحقيقة عن أن الذي حدا بماركس إلى أن يغير من وجهته ،  
لا يرجع إلى مشكلة مدى فاعلية وواقعية العلاقات الاجتماعية ،  
والأفكار الجمعية والشعور الجمعي ، وإنما يرجع إلى  
خطورة استحالتها على التغير ، وخطورة اعتبارها مطلقة

---

بما يميز افلاطونية برودون . ويبرز نفس هذا الانطباع في  
البيان الشيوعي ( ١٨٤٨ ) حيث يعترف ماركس ، رغم رفضه  
« للحقائق الأزلية » ، بالدور الذي تلعبه بعض الأشكال  
العامة للشعور الجمعي ، شريطة إن نقتبه إلى « أنه إذا ما تغيرت  
مواقف البشر . . . فإنه يترتب على ذلك بالتالي تغير في  
أفكارهم » ( ص ٩٢ ) .

( ٢ ) وإن الدراسة العميقة للاقتصاد السياسي التقليدي ،  
وخاصة عند ريكاردو ، والتي اضطلع بها ماركس بعد فشل  
ثورة ١٨٤٨ ، وخلال الأعوام التي كان يعد فيها كتابه  
« رأس المال » ، هذا الذي كان « نقد الاقتصاد السياسي » ،  
افتتاحية له ، نقول إن هذه الدراسة قد وضعت في جو  
فكري جد مختلف عن ذلك الذي تمخص فيه عن مؤلفات  
شبابه .

ولكن محط الاقتصاد السياسى التقليدى والناقد بحق — وفى قسوة — لريكاردو ، لم يستطع أن يفلت من تأثير المفكرين الذين كرس نفسه لتخظيمهم . فماركس قد امتص جزئياً تراثهم وإن استبعد نظرياتهم .

فعلى الرغم من أنه قد ناضل بعنف ضد أفكارهم من « قوانين اقتصادية » ومن « إنسان الاقتصاد » المجرد ، مثبتاً الخطأ التام لهذه « القوانين » المزعومة ، بالنظر إلى تمايز الأنماط الاجتماعية *types sociaux différenciés* ، إلا أنه لم ينبج من غواية حتمية اجتماعية صماء ، وذلك لأن « العلوم الطبيعية » ( بما فيها الداروينية ) قد سحرته كما سحرت كل معاصريه .

( ٢ ) وأخيراً فإن المنطق الباطنى للفكر الماركسى قد جملة على التوضيحية بآراء أفكار شبابه فيما يتصل بتعقد الحقيقة الاجتماعية .

ذلك أن ماركس إذ يسلم منذ البداية بأولوية « قوى الإنتاج » على « البنية الاجتماعية » وعلى « الشعور الجمعى الواقعى » وإبداعاته ، فإنه يجد نفسه فيما يتغلق بمؤلفات الشباب محصوراً

بين أمرين : فإما أن يعطى « قوى الإنتاج » معنى جد واسع بحيث تشمل « العلاقات الاجتماعية » و« الإنتاج الروحي » ، مما يعنى بكل بساطة مطابقة « قوى الإنتاج » ، « الحقيقة الاجتماعية » ، وللظواهر الاجتماعية في مجملها ، أى للمجتمع برمته ؛ وإما — على العكس — أن يضيق من معناها فيقصره على التكنيكات الاقتصادية والعمل الصناعى ، مغفلاً بذلك عينيه عن الحقيقة التى مؤداها أن هذه العناصر إنما تحمل بالفعل خاتم الحقيقة الاجتماعية برمتها ، هذه الحقيقة ، التى يراد لهذه العناصر أن تكون أساساً لها . لقد توهم ماركس حل هذه المشكلة بمجرد توحيد « قوى الإنتاج » ، و« العلاقات الاجتماعية » ، ضمن وحدة أشمل يسميها « البنية التحتية الاقتصادية » ، *infrastructure économique* ، وبتوضيحه واقعية الشعور الجمعى ، واللغة ، والقانون ، والفن ، والمعرفة ملقياً بها فى « البنية الفوقية » ، الإيديولوجية .

فلقد كان يتحتم على ماركس لو أنه أراد أن يحتفظ بوجهة نظره الاجتماعية الأولى ، جد الخصبة ، وجد الغنية بالظلال ، وجد الحديثة ، فنقول كان يتحتم عليه أن يعضى أكثر فأكثر فى نسبيته الاجتماعية *relativisme sociologique* . كان

يتحتم عليه عندها أن يسلم بأن العلاقات، ما بين مستويات أو رقائق الحقيقة الاجتماعية التي قام بتمييزها، بأن هذه العلاقات هي نفسها متغيرة، وأن ترتيبها الدرجى من حيث هي القوى الدينامية للتغير، لا ينفك يتبدل تبعاً لأنماط المجتمعات .

ما كان لما ركس أن يتجنب مصيدة الحتمية الاقتصادية التي وقع فيها آخر الأمر، إلا إذا سلم بأن الأهمية النسبية لقوى الإنتاج المادية، وللبنات الاجتماعية، وللشعور الجمعى والشعور الفردى، وللظاهر الروحية، وللعقائد الايديولوجية فى النهاية، ضمن المجتمع برمته، نقول إلا إذا سلم بأن هذه العناصر إنما تتباين بصورة أساسية فى اللحظات المختلفة من التاريخ .

أفينبغى إذن اليوم أن نعود إلى الوجهة الماركسية الاجتماعية الأولى ونأخذ بها ونمضى فيها؟ نعم، ينبغى ذلك بقدر ما يصمم علم الاجتماع الحالى على التمسك بالزرعة الاكتسابية العارمة hyper-empirisme والنسبية المعنة sur-relativisme حتى النهاية . وذلك لأن علم الاجتماع الحالى إنما يغتم بذلك قرون استشعار جديدة تتيح له أن يمسك



بكل ما تنطوى عليه الحقيقة الاجتماعية من عمق و ثراء كانا موضع  
انتباه و اهتمام من ماركس الشاب : إن العالم الاجتماعى لهو عالم  
من « البنيات التحتية » و « البنيات الفوقية » المتعددة ، عالم  
مشحون بالصدامات الممكنة و القائمة ، عالم من التوترات  
المعقدة و المتنوعة ، التى ليس الصراع الطبقي فى الحقيقة إلا  
مظهراً من مظاهرها ، وإن كان مظهراً جدهام ؛ و من ثم  
فهو عالم تتطلب دراسة كل صورة من صور انتشاراته جهداً  
جديداً من البحث و التفسير الجديدين ؛ و فى هذا ما يستبعد  
تمام الاستبعاد الاستعانة بفتح واحد لفتح جميع الأبواب .



## المراجع

المراجع العام ، وتجرى الإشارة إلى مجلداته :

Karl Marx, Œuvres Philosophiques. traduction de J. Molitor, 1<sup>re</sup> partie. vols IV, VI, VII, VIII. et IX. Paris, 1935—1947.

كارل ماركس ، المؤلفات الفلسفية ، الترجمة الفرنسية ، ج .  
موليتور ، الجزء الأول مجلدات ٤ و ٦ و ٧ و ٨ و ٩ ، نشرت  
ما بين ١٩٣٥ و ١٩٤٧ .

المراجع الفرعية : (مرتبة حسب ورودها في النص) :

1— Marx, Critique de la Philosophie de l'E  
de Hegel ( 1841—1842 ), trad. J. Molitor, Œuvres  
Philosophiques, 1<sup>re</sup> partie, vol IV, Landshut et Mayer,  
Paris, 1935.

(١) ماركس : نقد فلسفة الدولة عند هيجل (١٨٤١—١٨٤٢) ،  
الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، جزء ( مجلد ٤ ) ، نشر عام  
١٩٣٥ .

2—K. Marx, Economie Politique et Philosophie  
(1843—1844), trad. J. Molitor, Œ. Ph., 1<sup>re</sup> partie,  
vol VI, 1937.

(٢) ماركس : الاقتصاد السياسي والفلسفة (كتب بالألمانية في مارس ١٨٤٣ — ١٨٤٤ ) ، الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، جزء ١ مجلد ٦ نشر عام ١٩٣٧ .

3— K. Marx, *Idéologie Allemande* (1845—1846), trad. J. Molitor OE. Ph., 1<sup>re</sup> partie, vols VI, VII, VIII et IX, 1939—1947.

(٣) ماركس : الإيديولوجية الألمانية ( كتب بالألمانية في بروكسل ١٨٤٥ - ١٨٤٦ ) الترجمة الفرنسية ، ج . موليتور ، جزء ١ المجلدات ٦ و ٧ و ٨ و ٩ ، نشرت بين عام ١٩٣٩ و ١٩٤٧ .

4— K. Marx, *Sainte Famille*, (1844).

(٤) ماركس : العائلة المقدسة (كتب عام ١٨٤٤)

. Marx, *Démocrite et Epicure*, 1841.

(٥) ماركس : ديمقريطس وإبيغور (كتب عام ١٨٤١)

6— K. Marx, *Contribution à la Critique de la Philosophie de Droit de Hegel*, 1844.

(٦) ماركس : إسهام في نقد فلسفة القانون عند هيجل (كتب عام ١٨٤٤ ) .

7— K. Marx, *La Question Juive*, 1844.

(٧) ماركس : المسألة اليهودية ( كتب عام ١٨٤٤ ) .

8— K. Marx. Critique de l'Economie Politique, 1859.

(٨) ماركس : نقد الاقتصاد السياسي (كتب عام ١٨٥٩) .

—K. Marx, La misère de la Philosophie, 1847.

(٩) ماركس : شقاء الفلسفة (كتب عام ١٨٤٧) .

10— Proudhon, Œuvres, Vol I.

(١٠) برودون : المؤلفات ، مجلد ١ .

11— K. Grün, Le Mouvement Social en France et en Belgique, Darmstadt, 1845.

(١١) ك . جرون : الحركة الاجتماعية في فرنسا وبلجيكا ، دارمشتاد ، ١٨٤٥ .

12— Saint - Simon, Lettres d'un habitant de Genève, 1803.

(١٢) سان سيمون : رسائل مقيم بجينيف ، ١٨٠٣ .

13— Saint - Simon, Catéchisme des Industriels 1824.

(١٣) سان سيمون : الأوليات العقائدية لرجال الصناعة ، ١٨٢٤ .

14— Saint - Simon, Nouveau Christianisme.

(١٤) سان سيمون : المسيحية الجديدة .

15— Bazard, Exposition de la doctrine de Saint-Simon, 1828-1829,

(١٥) بازار : عرض مذهب سان سيمون ، ١٨٢٨ —

• ١٨٢٩

16 — Saint Simon, L'Organisateur, vols I, II, 1819-1820

(١٦) سان سيمون : المنظم ، مجلد ١ و ٢ ، ١٨١٩ ١٨٢٠

17— Saint Simon, Le Producteur (Revue).

(١٧) سان سيمون : المنتج ( مجله )

18 — Saint Simon, Le Globe (Revue).

(١٨) سان سيمون : الكرة الأرضية ( مجله )

19— Ludwig Gill, Les Classes Privilegiées et les Classes laborieuses. 1835.

(١٩) لودفيج جال : الطبقات الممتازة والطبقات الكادحة ،

• ١٨٣٥

20 — Georges Gurvitch, Idée du Droit Social, Paris, 1932.

(٢٠) جورج جيرفيتش : فكرة الحق الاجتماعي ، باريس ،

• ١٩٣٢

21— Eouard Gans, Rückblöke auf Personen und Zustände, 1836

(٢١) إدوار جانز : نظرة إلى الوراء على الأشخاص

والأحداث ( ١٨٣٦ )

22— Ludwig Feuerbach, L'Essence du Chrétianisme, 1841,

(٢٢) لودفيج فويرباخ : ماهية المسيحية ، ١٨٤١ .

23— Saint-Simon, Le Système Industuel .

(٢٣) سان سيمون : النظام الصناعي

24— Saint Simon, Industrie .

(٢٤) سان سيمون : الصناعة .

25— Emile Durkheim, Le Socialisme.

(٢٥) اميل دوركايم : الاشتراكية .

26 — Auguste Comte, Cours de philosophie positive, 1830—1842 (6 vols).

(٢٦) أوجست كونت : محاضرات في الفلسفة الوضعية ، ١٨٣٠

- ١٨٤٢ (٦ مجلدات) .

27— K. Marx, Manifeste Communiste, 1848.

(٢٧) ماركس : البيان الشيوعي ١٨٤٨ .

28— K. Marx, Introduction à l'Economie Politique, 1959.

(٢٨) ماركس : مقدمة إلى الاقتصاد السياسي ، ١٨٥٩ .

29— K. Marx, Contribution à la Critique de la Philosophie du Droit de Hegel, Œuvres 1er vol.

(٢٩) ماركس : اسهام في نقد فلسفة القانون عند هيجل .

30 — Henri Lefebvre, Marx, Introduction et textes, Genève-Paris, 1947.

(٣٠) هنرى لوفيفر : ماركس ، مقدمة ونصوص ، ١٩٤٧ .

31 -- Boukharin, Le Matérialisme historique, un système de sociologie, 1921.

(٣١) بوخارين : المادية التاريخية ، مذهب فى علم الاجتماع ،

. ١٩٢٤



## إقرأ للمترجمين

- في الاشتراكية العربية ، ماركس يدحض الماركسية ، الدار القومية للطباعة والنشر .
- المدخل إلى علم النفس الاجتماعي ، الأنجلو .
- نظرية الجشطلت وعلم النفس الاجتماعي ، الأنجلو .
- الدعاية السياسية لدومينيك ، الأنجلو .
- سيكولوجية الشخصية لنونكات ، الأنجلو .
- وحدة علم النفس للاجاش ، الأنجلو .
- علم نفس الجشطلت لجيوم سلسلة الألف كتاب ، سجل العرب .
- دراسات في القومية ، مع هيكل . نظرية تفسيرية في القومية العربية ، دار الفكر العربي .
- الحياة الجنسية للمرأة ، لمارى بونا بارت ، دار الفكر العربي .
- سيكولوجية الإشاعة ، لاولبورت وبوسمان ، دار المعارف .

## إقرأ للدكتور مخيمر :

- من سلسلة الكفيف العربي تحدث :
- المجال الفيزيائي والمبنى للمكفوفين ، الأنجلو .
- تاريخ تأهيل المكفوفين ، الأنجلو .
- الأنماط الانفعالية للمكفوفين ، الأنجلو .





الناشر



مكتبة الإنجلو المصرية

Bibliotheca Alexandrina



0647405



طبع الغلاف

بمطابع كوستا تسوماس